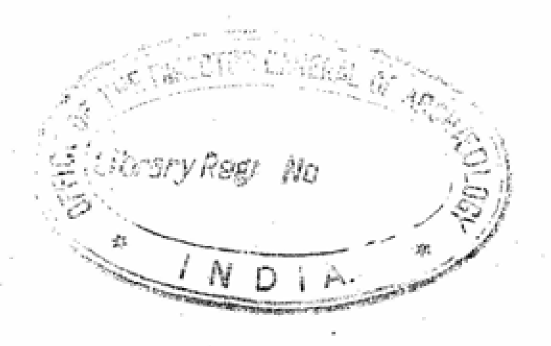


LE MUSÉON

ET

LA REVUE DES RELIGIONS



LE MUSÉON

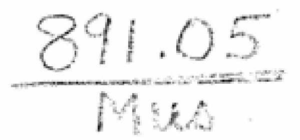
ET

LA REVUE DES RELIGIONS

ÉTUDES HISTORIQUES, ETHNOGRAPHIQUES ET RELIGIEUSES

TOME III ET XVIII

MARS 1899



LOUVAIN
J.-B. ISTAS, Imprimeur-Éditeur
90, rue de Bruxelles, 90

1899

LA DYNASTIE DÉJOCIDE.

UNE CONTRIBUTION A L'HISTOIRE DE MÉDIE (1).

Personne n'ignore que la destruction de l'empire assyrien en 608 est attribuée par Hérodote à Cyaxare, roi des Mèdes.

L'historicité de ce récit, et de même l'historicité d'un autre récit d'Hérodote concernant l'invasion des Scythes en Médie et leur expulsion de ce pays par Cyaxare, à la suite d'un guet-apens dans lequel périrent leurs principaux chefs (2), a été considérée constamment comme élevée au dessus de tout doute.

Il n'en est plus de même de nos jours depuis la découverte faite par M. Pognon, consul de France à Bagdad, d'une nouvelle stèle du roi babylonien Nabounaid, dont l'inscription a été publiée et traduite par le P. Scheil (3). C'est que ce texte attribue l'honneur d'avoir coopéré avec Naboupalassar à jeter par terre le colosse assyrien à un personnage y désigné comme *shar umman Manda*, c'est-à-dire comme *roi du peuple Manda*. On a cru que le *nom* de ce roi était exprimé par les mots *iriba tukte* joints à la précédente énonciation (4), à tort, à ce qu'il parait. En effet, suivant les

(1) Pour la rédaction de ce travail nous avons mis largement à contribution la belle étude de M. le professeur Prashek intitulée : *Beiträge zur medischen Geschichte* et insérée dans le Recueil de M. Maspero, vol. XIX, pages 193-208.

(2) Voir Hérodote, *Histoire*, §§ 103-106, et au sujet de ces évènements nos brochures *Agonie et fin de l'empire d'Assyrie* (dans le *Muséon*, cahier de Janvier 1895) et *La date de la chute de Ninive en 608 ou en 607*.

(3) Voir ce travail dans le *Recueil* de M. Maspero, vol. XVIII.

(4) Dans la séance de Novembre 1895 de la Société archéologique de Berlin, l'assyriologue M. Carl Lehmann a voulu retrouver dans cette énonciation le nom d'Arbacès.

deux assyriologues allemands Hommel et Winckler (1), ces mots contiennent un verbe suivi de son objet et nullement un nom propre. Il en est autrement pour une tablette afférente au règne du roi Ashourbanipal, récemment découverte par M. Strong et publiée dans le JOURNAL ASIATIQUE (2). Ici, nous trouvons désigné par son nom le *shar umman Manda* mentionné par la tablette.

Supposé donc que la stèle de Nabounaid ne désigne pas par son nom l'allié du roi Naboupalassar (3), il reste à voir si sous la dénomination de *shar umman Manda* il s'agit là d'un roi *mède*, tel qu'était CYAXARE, à qui Hérodote attribue la destruction de l'empire assyrien. C'est que, en effet, selon le sentiment de l'assyriologue Winckler, cette énonciation désigne un roi du peuple scythe; car, d'après lui, Astyage II, au nom de qui est accolé également ce titre royal dans un texte du règne de Cyrus, est à considérer non pas, comme l'affirme Hérodote, comme un roi *mède*, fils de Cyaxare, mais comme un roi *scythe*, parvenu à s'emparer de la Médie.

Par ce qui précède, on aura déjà compris que de graves questions historiques sont ainsi soulevées et que celles-ci méritent d'être discutées soigneusement. C'est ce que nous nous sommes proposé de faire dans ce petit travail.

Nous y examinerons d'abord s'il existe quelque lien entre le peuple du pays de Man ou de Manna et le peuple désigné dans les textes cunéiformes sous les dénominations d'*umman Manda* et de *Mandai dannûti*. Nous examinerons ensuite si ce dernier peuple est à identifier avec les Mèdes à qui

(1) Suivant Hommel, ces mots signifient : *Da nahm Rache*, c'est-à-dire *Alors tira vengeance*, à savoir le *roi du peuple Manda* (RECUEIL, XVIII, page 217), et le P. Scheil dit (*ibidem*, page 77) que l'idée de Winckler (dans *Berl. Philol. Wochenschrift*, page 1435), qui voit dans *iriba tukte* la fin de la phrase entendue dans le sens de : *il augmente le butin*, est bien plausible.

Cependant, suivant Hommel, *loc. cit.*, ist der Ausdruck ganz gewisz ein Wortspiel auf ARBAKES, [Kose-form statt ARBHA-TUKTHA (?)]

(2) Série IX, tome I, page 361 et suivantes.

(3) L'absence du déterminatif pour *roi* devant l'énonciation *iriba tukte* est déjà un indice manifeste qu'elle n'exprime pas le nom propre d'un roi.

Hérodote attribue la destruction de l'empire assyrien. Enfin, nous essayerons d'établir la série des rois aryens déjocides qui régnèrent en Médie depuis le moment de la constitution de ce pays en un État politique indépendant jusqu'au moment où il perdit de nouveau son indépendance à la fin de la première moitié du VI[e] siècle avant notre ère.

I.

Le pays de MANNA ou de MANA, appelé aussi pays de MAN, pays désigné dans les textes cunéiformes sous le nom de *mat* MANNAI, était situé au nord-ouest de la Médie au dessus des lacs de Van et d'Ourmiah. Il confinait à peu près au pays d'Urartu, dont il n'était séparé que par le territoire interjacent de Zikurtu.

Suivant le P. De Cara (1), le peuple primitif du pays de Man, les Minii ou les Minyens, était de souche chamito-héthéenne et probablement un rameau des Proto-Arméniens.

Environ vers le dernier quart du VIII[e] siècle, une tribu *aryenne*, conduite par un chef du nom de DAJUKKU (Déjocès), fit irruption dans le pays de Man et s'y établit parmi la population indigène.

Nous savons par les documents du règne de Sargon que, déjà dès les premières années du règne de ce monarque, les Aryens-Déjocides, sur l'instigation de Rusas I, roi d'Urartu, et de l'aryen Mitatti, roi de Zikurtu, cherchèrent à renverser la dynastie indigène du pays de Man sous le règne des rois Iranzu, Azâ et Ullazun, partisans de l'Assyrie, et qu'ainsi ils entrèrent en conflit avec Sargon déjà depuis 719.

A cette époque, les Aryens établis au pays de Man y étaient devenus l'élément le plus puissant. En 719, la quatrième année de son règne, Sargon fit une expédition contre ces Aryens, qui, sur l'instigation du sagartien Mitatti, s'étaient coalisés aux Rusas I contre le roi Iranzu. Les villes de Shuhandallu, de Durdukka et aussi les villes de Suka,

Voir son savant ouvrage intitulé : *Gli Hethei-Pelasgi* Vol. I, page 570.

Bala et Abitikna prirent part à la révolte. Attaqués inopinément et vaincus par Sargon, les révoltés furent déportés en Syrie par la monarque assyrien.

Trois ans après, en 716, une nouvelle révolte éclata au pays de Man. Elle était dirigée cette fois contre le roi Ulluzun. A cette nouvelle levée de boucliers prirent part, outre Rusas et Mitatti, BAGADATTI d'[U]mildish et DA-AI-UK-KU, désigné comme *amilu shaknu Mandai* ou *chef des Mandai*. Sargon attaqua et vainquit cette coalition. Des deux chefs aryens tombés aux mains du vainqueur, l'un, à savoir Bagadatti, meurtrier du roi Azâ, le prédécesseur d'Ullazun, fut mis à mort ; l'autre, à savoir Dajukku (Déjocès), qui avait livré son fils comme ôtage à Rusas, fût déporté avec sa famille à Hamath en Syrie, après que Sargon eut emporté d'assaut les forteresses du pays de Man que Dajukku avait remises entre les mains de Rusas.

En 714, le roi de l'Urartu, Rusas I, essuya enfin une défaite décisive après laquelle il se donna la mort de désespoir.

Par suite de ces évènements la position était devenue intenable au pays de Man pour l'élément aryen. Dès lors, il est probable que, aussitôt après la défaite complète et le suicide de Rusas, son allié, MITATTI, ne se sentant plus en sûreté au pays de Zikurtu, l'aura quitté avec sa tribu pour se réfugier au pays de Barsoua. Toujours est-il qu'on trouve plus tard établis sur les versants orientaux du Zagros (1) les Σαγαρτιοι (2) ou Zikurtéens, appelés aussi plus tard ASAGARTA. C'était un peuple de cavaliers, perse, c'est-à-dire aryen, d'origine et de langage (εθνος μεν περσικον και φωνη), par conséquent, ethniquement distinct de la population indigène du pays de Man.

Quant à la tribu aryenne, dont Dajukku avait été jadis le chef au pays de Man, elle émigra également pour aller se fixer en Médie. Cela semble résulter des textes de Sargon où

(1) Voir au sujet de cette peuplade HÉRODOTE, *Histoire* VII, 85.
(2) Voir *Ptolémée*, VI, 2.

il est fait mention à la date de 713 de *mat* BIT DAJUKKI, c'est-à-dire du *pays de la Maison de Dajukki* ou de Déjocès. A cete date, la *Maison* ou la descendance de Dajukki était très probablement représentée principalement par le fils de Déjocès, qui avait été retenu comme ôtage par Rusas jusqu'en 714. Il est à penser que, profitant du trouble occasionné par la défaite et le suicide de Rusas, ce prince s'évada du pays d'Urartu pour aller se mettre à la tête de ses compatriotes aryens du pays de Man privés de leur chef depuis 716, date de la capture de Déjocès et de sa déportation en Syrie. C'est sans doute ce prince, l'aîné des fils de Déjocès, mais dont nous ignorons le nom, qui conduisit sa tribu du pays de Man en Médie entre les années 715 et 713. Le pays de *Bit* DAJUKKI, où elle se fixa, est mentionné par Sargon comme situé entre *mat* ILLIPI et *mat* KARALLIA. De ces deux contrées mèdes, l'une, ILLIPI, confinait à l'Élam, l'autre, KARALLIA était considérée parfois[1] comme faisant partie du pays de Man, ce qui implique que Karallia se trouvait beaucoup plus au nord. Placé entre les deux, BIT DAJUKKI est, par conséquent, à chercher dans la Médie centrale classique.

A l'endroit du récit de l'expédition de Sargon de l'an 713, où l'on s'attendait à entendre mentionner le pays de BIT DAJUKKI, il n'est question que de cantons et de tribus mèdes ainsi que d'un territoire appelé *mâtu* MANDAI *dannûti*, c'est-à-dire, *pays des puissants* MANDAI. Suivant la description que le scribe assyrien donne de ces Mandai, ceux-ci apparaissent comme absolument différents des Mèdes, sous le rapport des mœurs, et comme une tribu inconnue auparavant en Médie.

Maintenant reste à voir s'il n'existe pas un lien d'identité entre *mat* BIT DAJUKKI et *mâtu* MANDAI *dannûti*.

Les évènements historiques de l'époque du règne de Sargon, rapportés plus haut, sont évidemment de nature à donner une grande probabilité à l'hypothèse de l'exode du pays de Man, vers 714, de la tribu aryenne déjocide. Il était tout naturel que cette émigration se fît vers la Médie. Aussi

trouvons-nous cette tribu établie sur le territoire mède appelé, du nom de ses habitants, *mat* BIT DAJUKKI dans le texte de Sargon.

Mais peut-on prouver l'identité de ce territoire avec le territoire appelé, dans le même texte, *mâtu* MANDAI *dannûti*? Qui sont ces MANDAI et que peuvent-ils avoir de commun avec la maison de Dajukki ou de Déjocès?

MANDAI est un nom appellatif dérivé du nom du pays de Man, par adjonction du suffixe d'appartenance *da* (1), de sorte que MANDAI, employé en guise de nom propre, signifie *gens du pays de Man*. Ils furent appelés ainsi par les tribus mèdes parmi lesquelles ils étaient venus s'établir. Dans la bouche des indigènes, ce nom importait à proprement parler le sens de *gens* ou d'*étrangers venus du pays de Man* en Médie. Or, la tribu aryenne déjocide avait été établie d'abord au pays de Man avant son immigration au pays mède. Remarquons ultérieurement que à tel endroit du texte de Sargon, où l'on s'attendait à trouver mentionné *mat* BIT DAJUKKI, qui n'y apparaît pas, nous voyons mentionné un territoire appelé *mâtu* MANDAI *dannûti*. Dès lors, il ne saurait être douteux que ce dernier territoire soit à identifier avec celui de BIT DAJUKKI ou avec le territoire appelé de ce nom en tant qu'occupé par les Aryens déjocides que les indigènes se plaisaient à qualifier du nom de MANDAI, c'est-à-dire d'étrangers venus du pays de Man.

II.

Examinons maintenant comment on peut parvenir à établir l'équivalence des MANDAI ou des Aryens déjocides avec les MÈDES de l'époque de Cyaxare, auxquels Hérodote attribue la destruction de l'empire assyrien.

Remarquons bien que, ethniquement parlant, les Aryens

(1) Voir, au sujet du suffixe *da*, HOMMEL, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, page 221 et page 402, où il cite comme exemple analogue *Amar-da*, *Kal-da* et *Man-da*.

déjocides ne sauraient être légitimement identifiés avec les Mèdes. Dès lors, on comprend qu'il s'agit d'établir non point leur identité ethnique, mais seulement l'équivalence, je dirai *historique*, de ces deux peuples après leur fusion en un seul État politique.

L'excellente organisation et tactique militaire des Aryens déjocides ou des MANDAI avait, dès le principe, élevé cette tribu au premier rang parmi les autres tribus aryennes et mèdes au milieu desquelles elle s'était établie.

Peu d'années après son immigration en Médie, elle parvint à se mettre à la tête des indigènes mèdes ainsi que des tribus aryennes, immigrées avant elle.

Cependant, par son expédition de 713, Sargon avait imposé la suzeraineté de l'Assyrie à tout le pays mède. Mais les troubles qui éclatèrent en 708 au pays d'Illip après la mort du roi DALTA, ainsi que les nouveaux démêlés entre l'Assyrie et l'Élam, ne furent point favorables au maintien de la suzeraineté assyrienne. Il est vrai que, à son retour de son expédition en 702 au pays d'Illip, Sennachérib se vante d'avoir imposé un lourd tribut aux MADAI *rukuti*, c'est-à-dire aux MÈDES *lointains*, mais, depuis lors, il ne mentionne plus les Mèdes nulle part.

A l'époque des troubles qui suivirent le parricide commis sur ce monarque, les Mèdes, conduits par des chefs ambitieux, sont, sous le rapport de la puissance, à l'avant-plan. Il suit de là que les tribus aryennes en possession de l'hégémonie en Médie étaient devenues puissantes au cours du règne de Sennachérib, attendu qu'elles apparaissent comme telles au commencement du règne d'Assarhaddon, son successeur.

Dès lors déjà l'état des choses au pays mède se présentait comme favorable à la réunion des diverses tribus, indigènes et autres, en un État politique proprement dit. Un premier essai en ce sens fut fait lors de l'invasion des Cimmériens en Arménie et dans les contrées limitrophes de l'Assyrie au commencement du règne d'Assarhaddon par KASHTARIT,

dynaste de la ville de KARKASHI (1). Ce personnage contracta alliance avec les Cimmériens et avec MAMITIARSHOU, chef des Mandai déjocides, ainsi qu'avec d'autres tribus mèdes. A la tête d'une puissante armée il s'empara de sept villes parmi lesquelles les villes de KISHASHOU et d'USHISHI situées dans la Médie occidentale et assujetties à l'Assyrie.

Kashtaritou semble avoir eu sous ses ordres un bon nombre de tribus mèdes et avoir même pris le titre de roi. Ses agissements dans la Médie occidentale révèlent qu'il nourrissait le projet de s'assujettir les tribus de cette contrée et de constituer la Médie entière en un seul État politique indépendant.

La tentative de Kashtaritou aboutit à un échec.

Plus tard, en 678, MAMITIARSHOU, jadis l'allié de Kashtaritou et à qui une tablette astrologique décerne le titre de *Hâzan sha nishi Madai*, c'est-à-dire de *Chef des Mèdes*, duquel titre il semble résulter que les tribus mèdes reconnaissaient son autorité, était sans doute parvenu à constituer la Médie en un État politique indépendant. C'est ce qu'on peut inférer légitimement du silence absolu gardé par la Chronique babylonienne en ce qui concerne les événements accomplis à la frontière nord-ouest de Médie postérieurement à l'an 678, alors qu'elle relate dans un ordre chronologique précis les évènements des quatre premières années du règne d'Assarhaddon (681-678). En 675, la Médie était donc déjà indépendante de l'Assyrie et son affranchissement de la domination assyrienne est à placer dans les années 678-676.

Avec ce résultat concorde parfaitement, dit M. Prashek (2),

(1) Voir au sujet de ces évènements TIELE, *Babylonisch-Assyrische Geschichte*, pages 334-335. — Ce savant infère du nom KAR-KASHI, sous lequel est désignée la capitale de Kashtarits, que le territoire de ce dynaste mède était situé à proximité de l'Élam. Il rejette, à bon droit, page 335, note 1, l'opinion de certains savants qui prétendent identifier Kashtaritu avec Cyaxare et en faire un contemporain de Naboupalassar et d'un prétendu Assarhaddon II, dont l'existence est purement hypothétique. Suivant Tiele, le nom KASHTARITOU est l'équivalent de KSHATRITA.

(2) Voir *art. cité*, page 201.

la donnée empruntée par Hérodote (1) à la tradition mède indigène, à savoir que les Mèdes dominèrent dans la Haute Asie durant 128 ans. En effet, quand on prend comme *terminus ad quem* la bataille de Pasargadae qui mit fin en 550 à l'existence de l'État mède, l'an 678-677 est à considérer comme la date de la constitution de la Médie en État indépendant (2).

Voici en résumé ce que nous croyons avoir établi jusqu'ici : Une tribu aryenne, qui avait pour chef Déjocès, arriva vers le dernier quart du VIII[e] siècle au pays de Manna ou de Man, mais elle fut forcée d'émigrer de là en Médie, probablement sous la conduite du fils aîné de Déjocès, vers 714. Les Déjocides acquirent rapidement l'hégémonie parmi les tribus mèdes et les tribus aryennes arrivées avant eux en Médie. Ils furent bientôt en état de repousser avec succès les attaques de Sargon et de Sennachérib ; puis, mettant à profit les difficultés créées à l'Assyrie par l'invasion cimmérienne sous le règne d'Assarhaddon, ils réussirent à fonder en 678 un État mède indépendant sous le déjocide MAMITIARSHOU, probablement un fils puîné de Déjocès. Il suit de là que c'est à tort qu'on a voulu faire de DÉJOCÈS le fondateur de l'État mède.

En présence du résultat déjà acquis, il n'est pas difficile de concilier le fait de l'association, dans l'inscription de la nouvelle stèle de Nabounaid, d'un *roi* (innommé) *du peuple Manda* à Naboupalassar, roi de Babylone, dans l'œuvre du renversement de l'empire assyrien avec le récit d'Hérodote (3), suivant lequel ce fut CYAXARE, roi des Mèdes, qui donna le coup de grâce à cet empire, bien entendu de concert avec le roi de Babylone. Il est vrai qu'Hérodote passe ce dernier sous silence. Cependant, il renvoie le lecteur à un récit plus circonstancié de cet évènement qu'il se proposait

(1) *Histoire*, I, 130.
(2) En effet, 550 + 128 = 678.
(3) *Histoire*, I, 106.

d'écrire (1) dans lequel il devait signaler la part qu'y avait prise Naboupalassar, dont Cyaxare ne fut que l'allié dans cette entreprise.

On arrive aisément à concilier la donnée, en apparence contradictoire, de la stèle de Nabounaid avec le récit d'Hérodote, quand on tient compte du fait qu'on ne saurait point contester à Cyaxare ni la qualité de descendant de Déjocès, ni celle de roi des Mèdes. Il s'ensuit que Cyaxare appartenait à la tribu aryenne, dont Déjocès, son ancêtre, avait été jadis le chef au pays de Man. Émigrée de là en Médie, cette tribu y fut appelée, par la population indigène, *umman Manda*, c'est-à-dire *peuple* (venu du pays) *de Man*. Depuis lors, cette dénomination devint en quelque sorte le nom ethnique de la tribu aryenne déjocide. Or, ce fut MAMITIARSHOU, son chef, qui parvint à faire du pays mède un État politique indépendant, dont il fut depuis 678 le premier *roi*. Depuis lors, toutes les peuplades de Médie, indigènes et autres, furent censées personnifiées par les MANDAI aryens ou les Déjocides, de sorte que pour les contemporains *peuple mède* et *Mandai* ou *umman Manda*, c'était tout un.

Il suit de là qu'il n'y a pas d'antilogie entre l'attribution faite par la stèle de Nabounaid à un *roi* (innommé) *du peuple Manda* (umman Manda) d'une large part dans l'œuvre de la destruction de l'empire assyrien, avec le récit d'Hérodote concernant le rôle joué dans cet évènement par un roi *mède*, du nom de CYAXARE. Il n'y a guère d'autre différence entre les deux récits que celle-ci, à savoir que le dernier mentionne le nom du roi mède en question omis dans le premier récit. Cependant, celui-ci, de même qu'Hérodote, présente le roi en question comme un roi *mède* par là même qu'il l'appelle *shar umman Manda*, appellation équivalente

(1) Il s'agit sans doute de son *Histoire d'Assyrie*. En effet, voici comment il s'exprime, I, 184 : « Il y eut à Babylone un grand nombre d'autres rois. J'en parlerai dans mon *Histoire d'Assyrie*. » Voir LARCHER, *Hérodote*, tome I, page 370.

de celle de *roi des Mèdes* (1) suivant ce qui a été dit plus haut.

A l'appui de notre interprétation de ce titre royal, nous pouvons alléguer le fait que, dans un texte publié par M. Strong, un roi de Médie, TUKDAMMI de son nom et contemporain du monarque assyrien Ashourbanipal, est désigné également comme *shar umman Manda*, d'où il semble résulter que c'était là le titre royal des souverains déjocides-mèdes depuis Mamitiarshou, dont Tukdammi fut un des successeurs.

III.

Nous avons assigné la date de 678 au fait de la constitution de la Médie en un État politique indépendant sous le prince déjocide MAMITIARSHOU. Essayons maintenant d'établir la série des rois qui succédèrent à ce fondateur de la dynastie déjocide jusqu'à la fin de cette dynastie.

Le dernier roi de la dynastie fut ASTYAGE II que Cyrus le Perse vainquit et détròna en 550. Mais combien règna-t-il de rois entre Mamitiarshou et Astyage II, et quelle fut la durée du règne de chacun d'eux ? C'est ce qui reste à examiner.

Suivant Hérodote, Astyage II succéda directement à Cyaxare, son père, et celui-ci eut pour prédécesseur immédiat Phraorte-Astyage I. Dans les textes cunéiformes de Nabounaid et de Cyrus, ASTYAGE II est désigné sous le nom d'ISHTUMUGU, et dans l'inscription de Béhistoun, CYAXARE figure sous le nom d'UMAKUISTAR, en vieux persan UVACHSTRATRA, et VAKISTARA dans la langue de la deuxième espèce.

Quant à Phraorte-Astyage I, prédécesseur immédiat de Cyaxare, son nom n'a pas été rencontré jusqu'à présent dans les textes cunéiformes, mais on l'a reconnu chez Bérose sous son nom de règne ASTYAGE.

(1) Nous reviendrons plus loin sur cette appellation dans laquelle l'assyriologue Winckler voit un titre royal scythique.

Suivant M. Prashek (1), les chiffres 22, 40, 35 conservés par Hérodote, correspondent exactement à la durée du règne de chacun des trois derniers rois de la dynastie, de sorte que nous pouvons établir sur la base des données qui précèdent le petit tableau suivant :

Phraorte-Astyage	647-625
Cyaxare	625-585
Astyage II	585-550

M. Prashek (2) considère comme prédécesseur immédiat de Phraorte-Astyage le roi Tukdammi, qui régna, d'après lui, jusqu'en 647 (3).

Nous admettons avec ce savant que Tukdammi fut vaincu par Ashourbanipal après que celui-ci avait déjà écrasé, en s'emparant de Babylone, la révolte de Shamashshumukin, son frère félon, ce qui eut lieu en 648. Mais nous cessons d'être d'accord avec lui quand il donne Tukdammi comme successeur de Mamitiarshou, premier roi de la dynastie déjocide.

A notre avis, il faut intercaler entre le règne de Mamitiarshou, qui commença à régner en 678, et celui de Tukdammi, qui cessa de régner en 647, le règne d'un autre roi mède, appelé Arphaxad dans le livre de Judith, nom dans lequel on retrouve aisément le nom Phraazad, ou Arphrazad, qui, suivant H. Rawlinson, est l'équivalent du nom aryen Pirrouvartis ou Fravartis.

Suivant le texte grec du livre de Judith I, 13, ce fut en la *dix-septième* année de Ashourbanipal, qui y figure sous le nom de Nabuchodonosor, qu'Arphaxad Phraorte I se crut de taille à pouvoir se mesurer avec le monarque assyrien. Voici en quels termes s'exprime à ce sujet le livre de Judith, I, 1 et 4, (Vulgate) : Arphaxad, *roi des Mèdes, ayant assujetti à son empire un grand nombre de nations, bâtit une*

(1) *Art. cité*, page 202.
(2) *Art. cité*, page 202.
(3) *Art. cité*, page 204.

ville très forte qu'il appela Ecbatane..... *Et il se glorifiait comme étant invincible par la force de son armée et par la multitude de ses chars de guerre.*

Ashourbanipal atteignit et défit dans la plaine de Ragac son puissant adversaire. Suivant le texte grec, I, 15, il lui donna la mort en le transperçant de ses flèches. Il retourna ensuite victorieux avec son armée en Assyrie.

Nous avons déjà dit ci-dessus que le livre de Judith rapporte ces évènements à la dix-septième année du règne d'Ashourbanipal, c'est-à-dire à l'an 651. Cette date marque, par conséquent, la fin du règne d'Arphaxad-Phraazad ou de Phraorte I.

Les conquêtes et les grandes constructions, attribuées à ce roi mède par le livre de Judith (1), impliquent qu'il occupa le trône pendant un certain nombre d'années. On peut, nous semble-t-il, admettre, sans rien exagérer, qu'il régna une dizaine d'années. Dès lors, suivant notre sentiment, Phraorte I aurait régné de 661-651 et il serait à considérer comme le successeur immédiat de Mamitiarshou, premier roi de la dynastie, qui aurait régné lui-même de 678 à 661, soit pendant l'espace de dix-sept ans.

Ce que nous venons de dire concernant ces deux rois mèdes, acquiert une haute probabilité en vertu des considérations suivantes. Mamitiarshou paraît avoir été le frère puîné du prince que Déjocès, son père, avait dû livrer comme ôtage en 716 entre les mains de Rusas I. Supposé que ce prince était âgé de 30 ans, il en avait, par conséquent, 32 en 714, date à laquelle il rentra au pays de Man, d'où il conduisit la tribu déjocide en Médie. Il vécut sans doute

(1) Parlant de l'empire mède, Hérodote, I, 134, s'exprime en ces termes : « Sous l'empire des Medes il y avait de la subordination entre les divers peuples. Les Medes les gouvernaient tous ensemble, aussi bien que leurs plus proches voisins. »

Ce passage d'Hérodote confirme évidemment l'assertion du livre de Judith concernant l'expansion de la domination mède sur d'autres nations par suite des conquêtes d'Arphaxad-Phraorte.

2

jusqu'en 678, date de l'avènement de Mamitiarshou, et il mourut, par conséquent, à l'âge de 66 ans.

Si l'on suppose que Mamitiarshou avait 10 ans d'âge de moins que son aîné, ce fondateur du royaume mède était âgé de 56 ans quand il monta sur le trône, de sorte qu'il avait atteint l'âge de 73 ans quand il mourut en 661 après dix-sept ans de règne.

Agé qu'il était déjà de vingt ans en 716 quand Déjocès, son père, tomba entre les mains de Sargon, Mamitiarshou aura trouvé moyen d'échapper aux mains du vainqueur et, après le départ des Assyriens, il aura rallié autour de lui la tribu déjocide que son frère aîné, après son retour au pays de Man en 714, conduisit aussitôt en Médie.

Des données qui précèdent, nous inférons que Phraorte I, fils et successeur de Mamitiarshou, avait déjà atteint, au moment de son avènement au trône en 661, un âge où il était assurément capable d'accomplir les exploits et d'exécuter les grandes constructions que lui attribue le livre de Judith.

Notre opinion concernant le règne intermédiaire de Phraorte I, entre le règne de Mamitiarshou et celui de Tukdammi a un point d'appui sérieux dans le texte cunéiforme publié par M. Strong et déjà mentionné plus haut. Suivant ce texte, Tukdammi, y désigné en outre comme *shar umman Manda*, engagea de nouveau la lutte contre Ashourbanipal, persuadé sans doute qu'il était que les forces de l'Assyrie devaient être fort affaiblies par suite de la longue lutte que le monarque assyrien avait eu à soutenir jusqu'en 648 contre Shamashshumukin, roi de Babylone, son frère félon, puis, par suite de la catastrophe arrivée au mois d'Octobre de cette même année devant Béthulie en *Palestine* à une puissante armée assyrienne et à Holopherne, son chef (1).

(1) Voir au sujet de l'expédition d'Holopherne notre travail : *Le livre de Judith, un épisode de la défection générale des nations tributaires de l'Assyrie pendant les années 652-648*.

Quoi qu'on puisse penser de certains détails du récit, on ne saurait pas

La lutte entre Ashourbanipal et Tukdammi, qui paraît avoir été l'agresseur, eut lieu en 647. A l'appui de cette date, nous pouvons alléguer le texte publié par M. Strong. En effet, il résulte du contenu de la ligne 28 que Tukdammi s'était coalisé avec un autre prince aryen du nom de SANDAKSHATRA et aussi avec le roi d'Élam. Or, dans le texte en question, Ashourbanipal fait mention, en même temps que de sa lutte avec Tukdammi, de celle qu'il eut à soutenir contre l'Élam, et le monarque assyrien y est dit avoir adoré les divinités babyloniennes Mardouk et Zirpanit, évidemment comme roi de Babylone. Or, il ne fut roi de Babylone qu'en 648, à savoir après la chute de Shamashshumukin, qui avait usurpé le trône de Babylonie. Il suit de là que la défaite de Tukdammi, qui, à ce qu'il paraît, perdit la vie en cette circonstance (1), fut postérieure à cet évènement et qu'elle est à placer en 647, date à laquelle Phraorte-Astyage II monta sur le trône de Médie.

Combien la lutte entre Tukdammi et Ashourbanipal avait été acharnée, on peut l'inférer de la qualification méprisante « tabnit Tiamat », c'est-à-dire « progéniture de démon », dont le monarque se sert pour désigner son adversaire. A notre avis, cette qualification implique une allusion de sa part à la lutte qu'il avait eu à soutenir quatre, à cinq ans auparavant, contre Phraorte I. A ses yeux, ce dernier fut un vrai « monstre infernal » (Tiamat), dont Tukdammi, son fils, était, selon lui, la digne « progéniture ».

n'être pas impressionné par le fait de la confirmation que ce récit reçoit dans les points capitaux de la part des documents assyriens afférents au règne d'Ashourbanipal.

L'original du livre est perdu. Si, comme c'est à peu près certain, des copistes mal avisés ont substitué tel et tel autre nom propre à ceux du texte original qui leur étaient étrangers, ce n'est pas là un motif suffisant pour rejeter tout le récit comme non-historique. En bonne et saine critique, nous devons nous borner à essayer de restituer les parties du texte qui semblent altérées et à remplacer les noms propres substitués dans les versions à ceux de l'original, par les noms propres réels, au fur et à mesure que les documents cunéiformes nous les révèlent.

(1) Tukdammi sera ainsi mort à un âge encore peu avancé.

Nous considérons donc Tukdammi comme le fils et le successeur de Phraorte I et celui-ci comme le successeur de Mamitiarshou, premier roi de la dynastie déjocide mède.

Voici maintenant le tableau généalogique des rois de cette dynastie avec l'indication de la durée de leur règne.

Mamitiarshou	678-661
Phraorte I	661-651
Tukdammi	651-647
Phraorte-Astyage I	647-625
Cyaxare	625-585
Astyage II	585-550

D'après le tableau ci-dessus, la dynastie déjocide mède ne dura que 128 ans, à savoir de 678 à 550. Astyage II y figure comme dernier roi de la lignée. L'assyriologue allemand M. Winckler lui conteste cette qualité. D'après lui, Astyage II est un roi de nationalité scythique qui s'était rendu maître de la Médie. Par le fait même, ce savant accuse Hérodote de s'être trompé au sujet de la nationalité de ce monarque. C'est assurément à tort.

En effet, il ne saurait pas être question de domination scythe en Médie immédiatement après le règne de Cyaxare pour le motif que, déja dès les premières années de son règne, ce roi mède avait débarrassé définitivement son royaume des Scythes. C'est ce que nous avons vu plus haut.

D'ailleurs, suivant le témoignage d'Hérodote(1), Astyage II était fils de Cyaxare et fiancé avec Aryénis, fille d'Alyattès, roi de Lydie. Ce renseignement fut recueilli par l'historien grec en Lydie même. Or, est-il admissible que les lettrés de ce pays aient pu se méprendre sur l'origine d'Astyage, le fiancé de la fille du dernier roi de leur nation, au point de voir en lui un prince mède, fils d'un roi mède, alors que, en réalité, il eût été scythe d'origine ?

Cependant, M. Winckler essaie d'énerver le témoignage

(1) *Histoire*, I, 74.

d'Hérodote au moyen du fait que, à l'époque où régnait la dynastie d'Hystaspe, un prétendant à la couronne de Médie, du nom de Fravartis, se donna pour un descendant de Cyaxare. Or, prétend M. Winckler, si Astyage II avait été le fils et le successeur de Cyaxare, il eût été naturel que le prétendant se fût réclamé de sa descendance du dernier roi mède de la dynastie déjocide plutôt que de sa descendance de Cyaxare, l'avant-dernier roi de la lignée.

Mais il importe de remarquer que l'inscription de Darius ne fait mention d'aucun autre roi mède que de Cyaxare, sans doute parce qu'il était considéré comme le personnage le plus illustre de la dynastie déjocide.

Astyage II n'y comparaît point. Cette omission s'explique naturellement, du moment qu'on tient compte du fait que ce roi était haï des Mèdes à tel point qu'ils le livrèrent eux-mêmes entre les mains de Cyrus, son ennemi (1).

A l'appui de son hypothèse de l'origine scythique d'Astyage, M. Winckler allègue encore le fait de la désignation de ce monarque, dans les inscriptions de Cyrus, sous la dénomination de *shar umman Manda*, c'est-à-dire, selon lui, sous la dénomination de « roi des Scythes ».

A première vue, il semble qu'on peut invoquer à l'appui de ce sens le fait que Assarhaddon, en parlant de Tioushpa, chef des Cimmériens, juxtapose les deux dénominations *Gimmirai* et *umman Manda*. Mais de cette juxtaposition il y a plutôt lieu d'inférer que, loin d'être équivalentes, ces deux dénominations désignent deux nations différentes.

Nous avons déja vu plus haut que Tukdammi et Cyaxare figurent tous les deux dans les textes cunéiformes avec le titre de *shar umman Manda*, bien que le dernier, à qui Hérodate attribue la chute de l'empire assyrien, n'y soit pas nommé par son nom. Dès lors, il est naturel d'admettre que ce titre, accolé également au nom d'Astyage II dans l'inscription de Cyrus, y a le même sens et qu'il sert à désigner

(1) Voir Diod. Sic. *de Virtutibus et Vitiis*, édit. de Wesseling, Vol. II page 553.

chacun de ces monarques comme *roi du peuple* (venu en Médie du pays) *de Man*, c'est-à-dire comme roi des Aryens déjocides que la population mède indigène désigna lors de son immigration en Médie sous le nom d'*umman Manda* ou de peuple venu du pays de Man.

Mais, dira-t-on, l'expression *umman Manda* se rencontre déja dans des textes cunéiformes mentionnant des évènements qui remontent jusque vers la fin du XXIII[e] siècle avant notre ère. Ainsi, dans le texte traduit par M. Hommel dans son récent ouvrage : *Die altisraelitische Ueberlieferung* (1), où il est fait mention des exploits du roi Chodorlahamor, malgré que celui-ci y soit appelé à diverses reprises *l'Élamite*, ce roi y apparaît, cependant, comme ayant sous ses ordres les hordes d'*umman Manda*, c'est-à-dire *du peuple* du pays *de Man*, qui sont à considerer évidemment comme distinctes des troupes élamites, les propres troupes du roi élamite Chodorlahomor.

A notre avis, rien n'empêche de reconnaître dans ces hordes du *peuple de Man* des contingents levés par Chodorlahomor au pays de Man, voisin de l'Urartu, dont la population était assurément encore à cette époque, de même que les Proto-Arméniens, une population d'origine héthéenne. C'est que nous savons par la Bible, Genèse, XIV, que Chodorlahomor s'était assujetti la Palestine. Dès lors, rien d'étonnant à ce qu'il ait aussi étendu sa domination sur le pays de Man, beaucoup plus rapproché que la Palestine de l'Élam et de la Babylonie, où il était le maitre.

On peut expliquer d'une manière analogue le fait de la présence des hordes d'*umman Manda* dans l'armée de Tioushpa à côté de ses Cimmériens. C'étaient là sans doute des contingents fournis par le pays de Man qu'il s'était assujetti au cours de ses expéditions.

En ce qui concerne le mot *umman*, dont l'emploi est antérieur de plusiéurs siècles aux plus vieux textes assyriens,

(1) Voir pages 180-183.

ce n'est point assurément à l'assyrien qu'on doit avoir recours pour en établir le sens. En assyrien, *ummanu* signifie, dit M. Prashek, *armée*, *tribu*, mais le sens du mot *umman* paraît être plutôt *peuple*. C'est ce qu'on peut inférer d'un texte babylonien passablement vieux conservé au British Museum dans lequel il est dit qu'un chef de Dur-ilou, du nom de Mutalil, *mahis qaqqad umman Anshan* (Ki), c'est-à-dire *battit le chef du peuple* (du pays) *d'Anshân*.

Nous pouvons conclure de ce qui précède que l'expression *umman Manda* n'a, dans aucun texte cunéiforme connu, le sens de *peuple scythe*, mais qu'elle désigna originairement le *peuple* (du pays) *de Man*. Plus tard, elle fut employée par extension pour désigner la tribu aryenne déjocide émigrée du pays de Man en Médie, puis pour désigner le peuple mède tout entier après que le déjocide Mamitiarshou eut réuni sous son sceptre toutes les tribus de la Médie et constitué ce pays en un État politique indépendant.

Il s'ensuit que depuis cette époque l'expression *shar umman Manda* était devenue l'équivalente de celle de *roi* (déjocide) *des Mèdes* (1) et qu'Astyage II, au nom duquel est accolé ce titre royal de même qu'aux noms des rois mèdes Tukdammi et Cyaxare, était, ainsi que ces derniers, un roi mède issu de la souche déjocide et non point un roi scythe.

Avant de clôturer ce travail, nous tenons à signaler quelques points où nous nous séparons du récit d'Hérodote concernant la fondation de l'État mède indépendant et les souverains déjocides qui régnèrent pendant la période de 128 ans que dura l'indépendance de ce pays.

Dans son HISTOIRE, I, 95, Hérodote dit que les Mèdes se rendirent les premiers indépendants 520 ans après que l'Assyrie commença à exercer sa domination sur la Haute Asie. Or, le fondateur de l'indépendance de la Médie fut, nous l'avons vu plus haut, le prince aryen déjocide MAMITIARSHOU en 678.

(1) A l'époque d'Hérodote (VI, 62) le souvenir existait encore chez les Mèdes qu'ils s'appelérent Ἄριοι avant de s'être appelés Μῆδοι.

Si nous ajoutons à cette date les 520 ans d'Hérodote nous obtenons l'an 1198 comme date du commencement de la domination assyrienne sur la Haute Asie. Cette date correspond au règne du monarque assyrien ASHOURDAN I. Le règne de ce monarque fut très long. Il renversa du trône le roi de Babylone ZAMAMA-SUM-IDDINA (1) et étendit probablement depuis lors sa domination sur la Haute-Asie.

Hérodote, I, 96-102, fait de DÉJOCÈS le fondateur de l'État mède. C'est une erreur. Déjocès n'a jamais mis le pied en Médie. Il fut simplement chef, au pays de Man, d'une tribu aryenne y immigrée avec lui. Révolté contre Sargon d'Assyrie, il fut vaincu et déporté en 716 à Hamath de Syrie.

C'est encore par erreur qu'Hérodote, I, 102, donne comme successeur de Déjocès, PHRAORTE, qu'il appelle son fils. En effet, au moment de la déportation de Déjocès, son fils aîné, dont nous ignorons le nom, se trouvait comme otage entre les mains de Rusas I. roi d'Urartu. C'est lui qui, après le suicide de Rusas en 714, conduisit la tribu déjocide en Médie.

Après lui, MAMITIARSHOU, probablement son frère cadet, parvint à dominer la population indigène et à constituer la Médie en État indépendant.

Tout ce qu'Hérodote, I, 96-102, raconte touchant le règne de Déjocès en Médie, doit être rapporté, par conséquent, à un de ses descendants, très probablement à Phraorte I, son petit-fils (2), à qui le livre de Judith, I, 1-4, attribue la construction d'ECBATANE, sa capitale, en guise d'une forte place de guerre. Ce même livre est d'accord avec Hérodote, I, 102, au sujet des exploits guerriers de Phraorte, seulement le dernier attribue, à tort, à Phraorte II, père de Cyaxare ce qui revient à Phraorte I.

(1) Voir Delitzsch-Muerdter, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, page 149.

(2) Dans notre étude sur le *livre de Judith*, nous avons suivi les allégations erronées d'Hérodote concernant le règne de Déjocès en Médie et admis, à tort, avec lui qu'ARPHAXAD, identifié par nous avec PHRAORTE d'Hérodote était *fils* de Déjocès ; mais, en réalité, il s'agit là de Phraorte I, *petit-fils* de Déjocès, qui, ainsi que nous l'avons dit dans notre étude citée, succomba et périt dans sa lutte contre Ashourbanipal en 651.

L'historien d'Halicarnasse a complètement ignoré les trois premiers souverains déjocides, qui régnèrent dans la Médie rendue indépendante par le premier d'entre eux. Il attribue à Déjocès 53 ans de règne en Médie où celui-ci ne mit jamais le pied. Mais il importe de remarquer que ces 53 ans représentent exactement la somme des années de règne de MAMITIARSHOU, 17 ans, de PHRAORTE I, 10 ans, de TUKDAMMI, 4 ans, et de PHRAORTE II, 22 ans. Si nous ajoutons à ces 53 ans les 40 ans de règne de CYAXARE et les 35 ans de règne d'ASTYAGE, nous obtenons le total de 128 ans donné par Hérodote, I, 130, comme représentant la durée de la domination mède sur la Haute Asie.

* * *

En terminant ici notre petit travail, nous aimons à rendre hommage à l'esprit de judicieuse critique historique, dont M. le professeur Prashek fait preuve dans son étude déjà citée : *Beiträge zur medischen Geschichte* que nous avons mise largement à contribution dans les pages qui précèdent. Rarement nous nous sommes séparé des vues de ce savant. Nous avons semé, par ci par là, quelque observation ou quelque suggestion ou explication de nature à éclaircir davantage l'un ou l'autre point et par là même à corroborer le résultat général de nos investigations touchant cette période de l'histoire de Médie, que certaines opinions, venues récemment au jour et, à notre avis, erronées, menaçaient d'obscurcir, bien loin de l'éclaircir.

Peut-être une découverte heureuse de quelque nouveau document cunéiforme viendra-t-elle corroborer l'un ou l'autre jour notre sentiment concernant le règne intermédiaire d'un roi Phraorte I entre le règne de Mamitiarshou et celui de Tukdammi.

Attendu qu'Ashourbanipal a consigné sur un document cunéiforme le souvenir de sa lutte avec le dernier, il est à supposer qu'il aura agi de même en ce qui concerne sa lutte antérieure contre le père de Tukdammi, d'autant plus que,

suivant le livre de Judith, cette lutte se termina par la défaite complète et le trépas violent du roi mède, son adverversaire.

La découverte d'un tel document, tout en introduisant un nouveau roi dans la série des rois déjocides mèdes, ne changerait cependant rien au résultat général. En effet, nous avons montré au cours de ce travail que l'admission du règne intermédiaire de Phraorte I laisse debout le chiffre traditionnel de 128 ans de domination mède dans la Haute-Asie et avec ce chiffre concorde le total des années de règne attribuées à chaque roi de la dynastie déjocide, y supposé compris Phraorte I.

FL. DE MOOR.

SADJARAH MALAYOU.

XXIe Récit.

L'auteur s'exprime en ces termes : Ceci est l'histoire des rois de *Tchampa* ; on la rapporte ainsi qu'il suit.

Il y avait un aréquier près du palais du roi de *Tchampa*. Cet aréquier avait une grappe florale dont la spathe était d'une grosseur extraordinaire. On attendait qu'elle s'ouvrît, mais elle ne s'ouvrit pas. Le roi de *Tchampa* dit alors à un de ses serviteurs : « Grimpe sur cet aréquier. Nous allons voir ce qu'il y a dans la spathe ». Le serviteur grimpa sur l'aréquier, prit la spathe et l'apporta en bas. Le roi la fendit en deux et vit dans l'intérieur, un petit enfant mâle d'une merveilleuse beauté. C'est avec l'enveloppe de cette spathe qu'on a fait le *gong-djebang* (gong-bouclier) ; c'est de sa pointe terminale qu'on a fait un glaive, et c'est là le glaive royal de *Tchampa*.

Le roi de *Tchampa* fut rempli de joie de posséder ce petit garçon, et il le nomma *Radja Pô-Klong ;* ordre de l'allaiter fut donné à des femmes de radja et de mantri, mais l'enfant ne voulut pas téter. Or le roi possédait une vache dont le pelage était de cinq couleurs, et cette vache avait un jeune veau. Le Prince ordonna de traire du lait de cette vache et d'en donner à boire à l'enfant, et celui-ci voulut bien en boire. Voilà pourquoi jusqu'à présent les gens du pays de *Tchampa* se refusent à manger de la vache et à la tuer.

Pô-Klong étant devenu grand, le roi de *Tchampa* qui avait une fille nommée *Pô-Beyâ* la donna pour épouse à *Pô-Klong*, qui était sorti d'une spathe d'aréquier. Quelque temps après,

le roi de *Tchampa* étant mort, *Pô-Klong* devint roi, et succéda sur le trône au prince son beau-père. *Pô-Klong* devenu roi fonda une ville très grande renfermant sept collines dans son enceinte ; son fort était d'une étendue telle que la longueur de son profil correspondait à une journée de navigation avec vent bon frais. Cette ville une fois construite reçut le nom de *Bala*. C'est cette ville de *Bala* que dans certaine chronique on appelle *Metakât*, ou la cité du roi *Sobal*, fils du roi *Kadlâil*.

Au bout de quelque temps, *Pô-Klong* eut de *Pô-Beyâ* un fils nommé *Pô-Tri*. Ce fils étant devenu grand et *Pô-Klong* étant mort, ce fut lui qui succéda sur le trône au prince son père. Alors il épousa la fille du roi de *Kôtchi*, nommée *Beyâ-Souri*. Celle-ci lui donna un fils nommé *Pô-Kamâ*, lequel succéda sur le trône au prince son père. *Pô-Kamâ* devenu grand fit ses préparatifs pour aller présenter ses hommages au Batâra de *Madjapahit*. Quand tout fut prêt, le Prince partit pour *Madjapahit*. Il y arriva après quelque temps de voyage. A la nouvelle que le roi de *Tchampa* venait lui présenter ses hommages, le Batâra de *Madjapahit* ordonna aux Grands d'aller au devant de *Pô-Kamâ*. L'ayant rencontré en route, ils lui témoignèrent mille respects et l'amenèrent dans *Madjapahit*. Le Batâra lui donna en mariage sa fille nommée *Radèn Gâlouh Adjong*. Quelque temps après, la princesse devint enceinte et *Pô Kamâ* demanda la permission de retourner dans son pays. Le Batâra de *Madjapahit* dit : « C'est bien, mais je ne vous permets pas d'emmener mon enfant ». *Pô-Kamâ* répondit en s'inclinant : « Quels que soient vos commandements, je ne saurais les enfreindre. Si je ne meurs pas, je reviendrai promptement me présenter devant Votre Majesté ». *Pô-Kamâ* prit alors congé de son épouse *Radèn Gâlouh Adjong*. Celle-ci lui demanda : « Si votre enfant est un garçon, quel sera son nom ? » *Pô-Kamâ* répondit : « Donnez-lui le nom de *Djakanaka*, et quand il sera grand, faites qu'il vienne me trouver au pays de *Tchampa* ». — « C'est bien ! »

dit *Radèn Gâlouh*. Après cela *Pô-Kamâ* monta sur son prahou et mit à la voile pour s'en retourner au pays de *Tchampa* qu'il avait quitté. *Radèn Gâlouh* mit au monde un fils qu'elle nomma *Radja Djakanaka*. Quand il fut devenu grand, *Radja Djakanaka* demanda à sa mère : « Qui est mon père ? » et *Radèn Gâlouh Adjong* répondit : « Votre père est le roi de *Tchampa*, il se nomme *Pô-Kamâ* et il s'en est retourné au pays de *Tchampa* ». Alors *Radèn Gâlouh* rapporta à son fils les instructions de *Pô-Kamâ*. Après avoir entendu les instructions de son père, *Radja Djakanaka* prit congé du Batâra de *Madjapahit* et de sa mère *Radèn Gâlouh Adjong*. Le Batâra dit : « C'est bien ! » et *Radja Djakanaka* mit à la voile pour le *Tchampa*. Il y arriva après quelque temps de voyage et présenta ses devoirs au Prince son père. *Pô-Kamâ* fut très joyeux de voir arriver son fils auprès de lui, et le fit radja. Quelque temps après *Pô-Kamâ* mourut, et *Radja Djakanaka* monta sur le trône. Ce prince épousa une princesse nommée *Pô-Tchi-Bentchi* ; il en eut un fils nommé *Pô-Kôboh*. Ce prince était devenu grand lorsque mourut *Radja Djakanaka* ; alors *Pô-Kôboh* monta sur le trône et succéda à son père. Il épousa la fille du roi de *Lekiou*, nommée *Pô-Tchina*, et il eut d'elle plusieurs enfants, des fils et des filles. Une de ces dernières était extrêmement belle ; elle fut demandée en mariage par le roi de *Kôtchi*. *Pô-Kôboh* ayant refusé de la lui donner, le roi de *Kôtchi* lui fit la guerre. Entre les gens de *Kôtchi* et ceux de *Tchampa* il y eut de nombreux combats, mais la victoire demeurait indécise. Un certain jour le roi de *Kôtchi* envoya au Trésorier de *Tchampa* ses propositions d'alliance avec beaucoup d'or et de richesses. Le Trésorier les accepta, et dès la pointe du jour il ouvrit la porte du fort de *Bala*. Alors les gens de *Kôtchi* y pénétrèrent et firent *l'amok* contre les gens de *Tchampa*. Une partie de ces derniers résistèrent, les autres s'échappèrent avec femmes et enfants. Le fort de *Bala* fut pris et *Pô-Kôboh* massacré. Les enfants du roi de *Tchampa* et les ministres s'enfuirent en désordre, de côté et d'autre, sans savoir où.

Il y avait deux fils du roi de *Tchampa*, l'un nommé *Châh Indra Barma*, l'autre nommé *Pô-Liang*. Tous deux s'échappèrent sur leurs prahous avec un grand nombre de personnes, leurs femmes et leurs enfants. *Châh Pô-Liang* passa à *Atchéh*; c'est de lui que descendent les rois d'*Atchéh* dont nous raconterons l'histoire par la suite. Quant à *Châh Indra Barma*, il passa à *Malaka*. Le *Sultan Mansour Châh* fut extrêmement content de voir arriver tous ces gens ; il reçut *Châh Indra Barma* et son épouse *Kéni Marnama* avec beaucoup d'honneurs ; il ordonna que tous entrassent dans l'islam, et tous entrèrent dans l'islam. *Châh Indra Barma* fut fait *mantri* (conseiller d'Etat) par *Sultan Mansour Châh* qui lui témoigna beaucoup d'affection. Telle est l'origine de l'établissement des gens de *Tchampa* dans *Malaka* ; tous sont les descendants des enfants et petits-enfants de *Châh Indra Barma*.

Et Dieu sait parfaitement; c'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

XXII[e] Récit.

L'auteur de l'histoire dit : Voici le Récit relatif au roi de *Pasey*, nommé *Sultan Zeïn el-Abédin*. Ce Prince avait un frère plus jeune que lui, qui voulut s'emparer du trône. Les gens de *Pasey* embrassant le parti du rebelle, le Sultan *Zeïn el-Abédin* s'enfuit sur une felouque jusqu'à *Malaka*, et le jeune radja monta sur le trône de *Pasey*. A son arrivée à *Malaka*, le *Sultan Zeïn el-Abédin* fut accueilli avec magnificence par le *Sultan Mansour Châh*, et gratifié de nombreux et superbes vêtements d'honneur. Le *Sultan Mansour Châh* ordonna de faire les préparatifs pour conduire le *Sultan Zeïn el-Abédin* à *Pasey*. Quand tous ces préparatifs furent terminés, le bandahara reçut l'ordre de mettre à la voile, accompagné de *Sri Bidja Diradja*, du laksamana et de tous les houloubalang. Après quelque temps de navigation ils arrivèrent à *Pasey*. Alors les gens de *Malaka* montèrent sur la

côte et livrèrent combat aux gens de *Pasey*. Quatre ou cinq fois ils engagèrent le combat sans pouvoir réussir à vaincre *Pasey*, car les gens de *Malaka* étaient venus seulement au nombre de deux *laksa*, tandis que ceux de *Pasey* étaient au nombre de douze *laksa*. Les efforts des gens de *Malaka* n'avaient abouti à aucun résultat, pas même contre un seul village. Alors le laksamana et *Sri Bidja Diradja* avec tous les houloubalang se rassemblèrent auprès du bandahara pour tenir conseil et délibérer sur l'affaire de *Pasey*. Le bandahara dit : « Vous tous, quel est votre avis, car depuis longtemps déjà nous sommes ici, et nos efforts n'ont amené aucun résultat ? ». Le laksamana et *Sri Bidja Diradja* répondirent : « Nous sommes venus dans le but de vaincre *Pasey*, mais ce sera bien difficile, car nous sommes peu nombreux en comparaison de la multitude des gens de *Pasey*. Dans notre opinion, nous devons nous en retourner, pour ne pas entretenir l'espoir de Sa Majesté le Sultan». Le bandahara reprit : « C'est vrai, comme le disent les *orangkaya* ». Mais *Toun Mata*, fils du bandahara, titré *Toun Pekrâma Wîra*, prenant la parole, dit : « Pourquoi Monseigneur veut-il que nous nous en retournions ? Est ce que jusqu'à présent nous avons livré une seule grande bataille ? A mon avis il serait bon que nous montions une fois encore sur la côte, et vainqueurs ou vaincus, nous nous en retournerons. Permettez-moi d'y monter avec le laksamana, *Sri Bidja Diradja* et les houloubalang ! » Le Laksamana et *Sri Bidja Diradja* dirent alors : « L'avis de votre fils est juste, permettez-nous de monter encore une fois à la côte et de suivre votre fils ! » Le bandahara *Padouka Radja* répondit : « C'est bien ! » et il ordonna de faire cuire du riz pour donner à manger le lendemain à tous les gens de *Malaka*. A la pointe du jour tous les *orangkaya* s'assemblèrent auprès du bandahara *Padouka Radja*. Celui-ci ordonna de servir des plats de riz pour donner à manger à tous les soldats. Mais alors les chefs cuisiniers dirent : « Nous n'avons pas de plats ni d'assiettes en quantité suffi-

sante, car les gens à qui nous devons donner à manger sont extrêmement nombreux et quarante ou cinquante plateaux ne suffiraient pas ». Alors le bandahara s'adressant aux *orangkaya* leur dit : « Tous ici nous sommes venus ensemble pour combattre, il faut que tous nous nous servions de feuilles pour manger ! » Le bandahara ordonna de déployer des bannes sur le rivage, d'étendre des feuilles sur ces bannes, et d'y déposer le riz. Le bandahara mangea ainsi avec les *orangkaya*, pendant que les houloubalang mangeaient avec les soldats, tous sur des feuilles. Après qu'ils eurent mangé, le bandahara *Toun Pekrâma*, le laksamana, *Sri Bidja Diradja*, *Toun Talâni*, *Sri Akar Radja*, *Toun Bidjâya Mahamantri*, et *Toun Bidja Diradja*, *Sang Nâya*, *Sang Satiya*, *Sang Gouna*, *Toun Bidja Soura*, *Sang Djâya Pekrâma*, *Arya Diradja*, *Sang Rana*, *Sang Soura Pahlawan*, *Sang Satiya Pahlawan*, *Radja Indra Pahlawan*, *Sri Radja Pahlawan*, *Radja Pahlawan*, *Radja Déwa Pahlawan* et les houloubalang avec tous les soldats montèrent sur la côte et attaquèrent les gens de Pasey.

Un bruit sourd retentissait sous les pas des soldats en marche, avec leurs drapeaux et étendards déployés ; les lueurs de leurs armes ressemblaient aux éclairs qui s'entrecroisent. Les gens de *Pasey* sortirent alors en poussant des cris formidables, ils s'avançaient comme les vagues de la mer montante. Les hampes des drapeaux et des étendards ressemblaient à des arbres. Les deux armées une fois en présence la bataille s'engagea. Impossible d'imaginer un bruit pareil à celui des cris et des clameurs des houloubalang et des soldats, mêlés aux gémissements des éléphants et aux hennissements des chevaux. Ce bruit éclatait avec une force telle qu'on n'eût pas entendu le tonnerre dans le ciel. Des deux côtés il y eût une foule de morts ; le sang coulait en abondance sur la terre et les cadavres des hommes étaient entassés dans la plaine. L'attaque impétueuse des houloubalang de *Pasey* mit en pleine déroute les soldats de *Malaka* ; ceux-ci vaincus s'enfuirent pêle-mêle vers la mer. Le banda-

hara debout sur une éminence regardait derrière lui et voyait la mer. Il dit à son jeune valet, nommé *Sikrangkang* : « Passe moi ma lance, bien que je sois vieux je ne laisserai pas un nom méprisable ».

Dans le même temps trois hommes, *Toun Pekrâma*, *Hang Isop* et *Nina Ishak*, armés de leurs arcs tenaient ferme. Tous trois agenouillés sur le sol, lançaient leurs flèches contre les soldats de *Pasey*. Ceux-ci ne pouvaient avancer, sans tomber morts, frappés par les flèches de ces trois guerriers. Comme les soldats de *Pasey* étaient ainsi arrêtés, *Nina Ishak* dit à *Toun Pekrâma* : « Orangkaya ! comment résisterons-nous à nous trois seulement ? Tous nos gens sont en fuite et ne veulent plus marcher en avant. Il faut les prévenir ». *Toun Pekrâma* dit : « C'est bien ! partez ! faites revenir les fuyards ! » Alors *Nina Ishak* partit pour faire revenir les gens qui étaient en fuite. A tous ceux qu'il rencontra, il ordonna de retourner auprès de *Toun Pekrâma* et tous retournèrent.

Nina Ishak rencontra *Toun Ḥamzah*, le gendre de *Toun Pekrâma*, qui fuyait se frayant un passage à travers les broussailles, sans plus regarder derrière lui. Il lui cria : « Eh ! *Toun Hamzah !* Pourquoi fuyez-vous ainsi emportant votre cœur ? Est-ce que l'orangkaya *Toun Pekrâma* n'est plus sur la côte ? Pourquoi donc vous a-t-il pris pour gendre ? Est-ce à cause de votre tournure, ou de vos cheveux frisés ? Il s'était imaginé que vous étiez un brave. S'il n'en est pas ainsi, convient-il que vous soyez l'époux de la fille de l'orangkaya *Toun Pekrâma ?* » *Toun Ḥamzah* demanda : « Est-ce qu'il y a encore des hommes sur la côte? » *Nina Ishak* répondit : « Oui, il y en a encore deux avec *Hang Isop* ». *Toun Hamzah* revint sur ses pas en brandissant sa lance et en agitant son bouclier, et se balançant lui-même, il s'écria : « Allons, *Hamzah !* cours l'amok ! Voici la fin ! » Et il se précipita au milieu des soldats de *Pasey* nombreux comme les vagues de la mer. Tous ceux qui se trouvèrent sur son chemin tombèrent tués. Les gens de

Malaka s'élancèrent tous ensemble à la suite de *Toun Hamzah* ; les soldats de *Pasey* furent mis en déroute et s'enfuirent en désordre, en laissant beaucoup de morts. Ils furent poursuivis vivement et la ville de *Pasey* fut prise par les gens de *Malaka*, qui pénétrèrent par la porte *Teny* (?) Le palais royal tomba en leur pouvoir et le Sultan de *Pasey* se sauva dans les bois. Alors le Sultan *Zeïn el Abèdin* fut proclamé roi, au son du tambour, par le bandahara qui, pendant quelque temps, gouverna le royaume du Sultan *Zeïn el Abèdin*.

Ensuite le bandahara prit congé du Sultan *Zeïn el Abèdin* et lui dit : « Monseigneur, votre Serviteur veut s'en retourner. Quel message Monseigneur a-t-il pour son père le Roi de *Malaka ?* » Le Sultan *Zeïn el Abèdin* répondit : « Mon hommage est à *Malaka*, je l'y laisse ! » Le bandahara *Padouka Radja* fut irrité en entendant ces paroles du Sultan *Zeïn el Abèdin*, et il lui dit : « Mon hommage est à *Pasey*, je le laisse à *Pasey !* » Puis le bandahara descendit à son prahou et s'en retourna. Il était arrivé à *Djambou Ayer*, lorsque des gens venus de la côte apportèrent la nouvelle que Sultan *Zeïn el Abèdin* avait été vaincu par le roi de *Pasey* fugitif. Le bandahara ayant entendu cette nouvelle, appela tous les orangkaya à donner leur avis. Le laksamana dit : « Il est bon que nous retournions et que de nouveau nous rétablissions *Zeïn el Abèdin* sur son trône, pour que la renommée de notre Souverain se répande dans tous les pays » Le bandahara déclara : « Je ne veux pas retourner ; puisqu'il ne veut plus faire hommage à Sa Majesté notre Souverain, je ne veux pas le rétablir de nouveau sur son trône ». *Sri Bidja Diradja* dit : « C'est vrai, comme l'a dit le Dâtou ». Tous les autres approuvèrent et suivirent le bandahara. Le bandahara revint donc à *Malaka*.

A son arrivée le Sultan *Mansour Châh* se montra irrité contre lui, et pendant trois jours il ne lui adressa pas la parole, parce qu'il avait refusé de retourner à *Pasey* pour rétablir sur son trône le Sultan *Zeïn el Abèdin*. Alors le

Prince manda le laksamana. Celui-ci vint et fut interrogé sur l'état des affaires de *Pasey*, pendant qu'il y était. Le laksamana déprécia les actes du bandahara et le Sultan fut de plus en plus irrité contre celui-ci. Tous les dépendants du bandahara assistaient à l'audience. Le Sultan étant rentré dans son palais, tous les assistants retournèrent chacun chez soi. Les dépendants du bandahara vinrent auprès de lui, et rapportèrent toutes les paroles que le laksamana avait proférées contre sa conduite. Mais le bandahara garda le silence.

Le lendemain le Sultan sortit du palais, tous les officiers étaient assemblés en sa présence, le laksamana seul n'y était pas. Le Sultan *Mansour Châh* ordonna qu'on appelât le bandahara *Padouka Radja*. Le bandahara étant venu, le Sultan le questionna sur la conduite des affaires pendant qu'il était à *Pasey*. Le bandahara s'inclinant raconta les combats qui avaient été livrés à *Pasey* et fit de grands éloges du laksamana. Le Prince fut étonné d'entendre ainsi parler le bandahara *Padouka Radja*. Il lui fit don d'un vêtement d'honneur et d'un assortiment complet d'habillements royaux. *Toun Pekrâma*, *Hang Isop*, *Nina Ishak* et *Toun Hamzah* reçurent également un vêtement d'honneur. *Toun Pekrâma* fut titré *Padouka Touan*, et son fils nommé *Toun Khodja Ahmed* fut titré : *Toun Pekrâma*. Il engendra *Toun Isop Berakah*, *Toun Isop Berakah* engendra *Toun Meta*, *Toun Mohammed*, *Toun Biadjad* et plusieurs filles. Quant à *Toun Hamzah*, il reçut du Prince le titre de *Toun Perapatih Kâsim*, en récompense de la victoire remportée sur les gens de *Pasey*. En outre *Padouka Touan* reçut en don le port de *Bourou*, et dans ce temps-là la flotte de *Bourou* se composait de quarante lantcharan à trois mâts. Cela fait, le Sultan se leva et rentra dans le palais. Alors le bandahara et tous ceux qui étaient présents s'en retournèrent chacun dans sa maison.

Les dépendants du laksamana vinrent aussitôt le trouver, et lui répétèrent toutes les paroles élogieuses que le banda-

hara avait dites sur son compte au Sultan *Mansour Châh*. Immédiatement le laksamana se rendit auprès du bandahara qui siégeait au milieu d'une nombreuse assemblée, et se prosternant à ses pieds, il lui dit : « O Monseigneur, il est bien vrai que vous êtes de l'ancienne race des Grands, et notre chef à nous tous ! » L'auteur de cette histoire rapporte que sept fois le laksamana se prosterna aux pieds du bandahara *Padouka Radja*, et que le bandahara lui dit : « C'est assez, orangkaya ! »

Et Dieu sait parfaitement ! C'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

(A suivre.) ARIS. MARRE.

TRAITÉ SUR LE FÉTICHE GROENLANDAIS-ESQUIMAU

TU-PI-LAK

PAR

SIGNE RINK

Il y a encore une quantité d'histoires de *tupilak* tout aussi sinistres que celle que nous avons choisie ici, pour les raisons déjà données, comme spécimen du genre ; mais pour ce qui concerne ces histoires, nous renvoyons simplement à leurs originaux respectifs, lesquels se trouvent parmi les traditions de l'est et de l'ouest du Groënland (relativement à G. Holm et H. Rink). Ce que nous avons cité ici sur *tupilak* comme « être », ne sera pas inutile à l'intelligence du commentaire qui suivra de *tupilak* comme « mot ».

Il nous reste encore à mentionner en passant un autre *tupilak ;* on le rencontre en dehors du Groënland, quoique naturellement chez des *Esquimaux*. Celui-ci n'est cependant pas un « épouvantail fabriqué de main d'homme », mais il n'en donne pas moins de frayeur ; c'est le fantôme de la tombe, l'âme après la mort — l'âme en peine, en route pour son lieu de repos. C'est par le superbe écrit du docteur *Franz Boas*, sur la question des Esquimaux — par son livre, intitulé : *The Central Eskimo* que nous avons connu ce renseignement.

Il est dit dans ce livre, page 591 :

« Tribes (left side) of Davis Straits suppose that the soul lingers three days around the body unable to leave it. Then it descends to « Atlivun ». During its stay here the soul is

« *tupilak* ». It is looked upon as a malevolent spirit, frequently roaming about the villages (1).

M. le pasteur Chr. Rasmussen, autrefois missionnaire au Groënland, m'a fait connaître une autre sorte de *tupilak*, à savoir, un instrument meurtrier qu'emploient encore les indigènes du Groënland septentrional lorsqu'ils en veulent à quelqu'un — surtout quand il s'agit de tuer les chiens d'un ennemi. L'appareil le tupilak, dont de nos jours on fait usage tout simplement, c'est-à-dire sans avoir recours à la magie, consiste en une spirale de barbe de baleine ou un autre ressort d'une tension énorme ; on enveloppe le tout adroitement de viande ou de lard de phoque, puis le morceau délicat est donné au pauvre animal qui l'avale avec l'appétit avide des chiens esquimaux. Mais en peu de temps l'instrument infernal pour ainsi dire, se défait insensiblement, après quoi le ressort retenu par l'enveloppe de viande saute soudainement et déchire les entrailles de la bête.

Cette notice est extrêmement intéressante autant par elle-même que parce qu'elle confirme notre opinion déjà exprimée concernant le verbe groënlandais *tupipoq* et son analogie avec *tupilak* (voir page I).

Je n'ignore pas combien la science nous prévient de ne pas tirer des conclusions trop précipitées, même là où l'on peut trouver une grande ressemblance entre les différentes nations. Je suis néanmoins tentée de croire que le *tupilak* du Groënland, le *tupapahua* des îles de la mer du Sud et le *phïlok* (pron. pilok) de l'Indo-Chine indiquent la même chose et commè objets et comme expressions ou mots ; — ils sont sans doute de même origine ; ils signifient une seule chose et contiennent tous les trois les mêmes lettres et les mêmes syllabes, quoique placées dans un ordre un peu différent. Il est très vraisemblable que le mot esquimau tu-pag-poq (2)

(1) L'état intermédiaire dans *Atlivun* (« ceux » — nosmorts au dessous de nous » — les âmes en peine) semble finir en *Atliparmiun* (« ceux » — nos morts encore plus au dessous de nous »). Ici les âmes obtiennent paix et repos.

(2) « poq » est la forme de la troisième du présent qui indique aussi le mode indicatif.

(« s'éveiller en sursaut par suite d'influence spiritiste ») est apparenté au tu-pa-pah-ua (1) — « revenant qui vient toutes les nuits prendre les dormeurs par surprise » — et ne pourrait-on pas considérer phi-lok — « der geist oder das gespenst das durch plötzliche Erscheinung schreckt » (voir page 5), comme identique au *tupilak* des Groënlandais, lequel, après avoir pris vie par magie, « va tuer les hommes en les effrayant par sa seule apparition ».

Seraient-ce là des effets du hasard sans importance et qu'il faudrait seulement ranger dans la catégorie des « curio sités linguistiques » ?

Il existe à peine un Groënlandais de nos jours qui ait la clef de l'énigme qu'offre le mot « tupilak ». En tous cas il ne voudrait point la donner : « assukiarusugssuak. Comment saurions-nous cela ? ». C'est qu'ils ne tiennent point à le savoir. L'étymologie est pour les Groënlandais une question aussi inutile que les souvenirs concernant les exploits de leurs aïeux, leur sont précieux.

En attendant, on peut maintenant considérer comme tracée la voie qui doit mener à la découverte des origines du mot.

Vers le sud, jusqu'au « Cumberland Inlet », le Docteur Boas nous indique « *tupilak* » comme un mot entier, comme nous venons de voir, et à l'ouest, je crois l'avoir rencontré au moins jusque chez les Esquimaux de la rivière Mackenzie. Mais je suis forcée de m'en tenir à une supposition à cet égard, le temps ne me permettant pas de consulter à fond le Dictionnaire de M. Petitot, lequel (du reste excellent) n'est malheureusement que Français-Esquimau, ce qui rend difficile les recherches, en sens inverse. Il n'est d'ailleurs pas douteux que le mot *tupilak* se trouverait également chez les autres tribus exquimaudes encore plus vers l'ouest que celles du Mackenzie, si seulement l'on avait plus de maté-

(1) On sait que la répétition de la syllabe dans les langues dont il s'agit ici, est une forme renforcée. Il en est de même pour la langue des Esquimaux.

riaux sur cet extrême occident (toujours avec le Groënland comme point de départ).

Pour ce qui concerne l'origine des deux premières syllabes de « *tupilak* » comme mot spécifiquement groënlandais, nous avons déjà fait allusion aux mots *tupagpok* (s'éveiller en sursaut) et *tupipok* ou *tupinarpok* (étouffant). Comme tous les deux ont probablement leurs racines bien loin du Groënland, il en est de même bien certainement pour la syllabe « *lak* » qui finit le mot *tupilak*. Celle-ci indique toujours l'idée de « laideur » : Jenser-d-*lak* = le vilain *Jens* (1). Aneku*lak* = la laide et gauche *Anne* ; et enfin tupi*lak* = le vilain qui fait que les gens « s'éveillent en sursaut par des influences spiritiques » ou le vilain qui « étouffe les gens » soit en les attaquant, soit (au figuré) en les effrayant par sa seule vue ou apparition.

Tout ceci s'accorde donc bien, et il semblerait que nous devrions en avoir fini avec le mot.

Reste encore pourtant la possibilité d'une origine *quelque peu* autre — c'est avec intention que nous ne disons pas *une tout autre* origine ; car nous considérons hardiment la suite des mots en « tupi » comme de la même famille et non pas comme limités à la race esquimaude. Mais pour poursuivre cette possibilité il faut faire le voyage à reculons vers l'Ouest, — à partir du Groënland — où nous rencontrerons, pour commencer, dans un dialecte Esquimaux d'Alaska le verbe étrange tup-pi, qui est traduit par « se lever d'une position reposante et rester debout dans la même attitude » ; et si nous ajoutons à ceci le « lak » — « *tupilak* », alors nous « avons » le vilain (voulant dire ici le revenant) qui se lève et reste debout dans la tombe ouverte en guettant attentivement par quel moyen il arrivera à s'échapper pour nuire ou effrayer le voisinage.

On ne pourrait désirer mieux. Je ne crois pas cependant que nous ayons avec le verbe « tuppi », ou peut-être « tupi »

(1) Nom danois importé au Groënland.

trouvé les plus profondes racines du mot ; mais je vais m'arrêter ici.

J'ai donné, à mon point de vue groënlandais-esquimau, et de mon mieux, mes idées sur la question du *tupilak* sur les qualités et l'étymologie duquel j'espère pouvoir revenir un jour ; mais avant de terminer, le respect dû à la vérité me force à donner un extrait que je viens seulement de trouver récemment dans l'œuvre superbe « Primitive Culture » que j'ai si souvent été tentée de citer.

On lit donc dans le chapitre intitulé *Water*-and *River*-spirits la communication surprenante (1) qui suit : ... « In Slavonie laonds » *to-pie-lec* « by whom people are always drowder etc. »).

Il n'y a pas à s'y tromper : « *topielec* » et *tupilak* sont un seul et même objet ayant un seul et même but (voir page I du tupilak groënlandais, « envoyé pour chavirer les hommes de Kayk »).

Autant ce passage est intéressant, autant il est déconcertant en ce qu'il excite à recommencer l'étude du sujet. Je n'en ferai rien cependant, parce qu'il ne détruit pas les indications données, mais plutôt les confirme.

Il ne me reste qu'à mettre en lumière un point concret : pourquoi la vivification du *tupilac* groënlandais doit elle absolument avoir lieu à l'embouchure d'une rivière ? (voir page 4)

(1) Dans ma propre collection d'illustrations groënlandaises il se trouve ce fantôme de tombeau, qui, debout dans la tombe, fait mourir de peur des compagnons de voyage, qui s'étaient installés, avec leur bâteau en cuir, tout près de la pente où le revenant *Ariagssuak* (celui qui est large d'épaules) venait d'être enterré. Ceux des compagnons qui n'étaient pas venus assez près pour être tués, on les voit sur l'image n° 2 se hâter d'échapper à travers une rivière ; car, lorsqu'il y a de l'eau entre vous et eux, les revenants deviennent inoffensifs. — Ce n'est point ici le lieu de raconter l'histoire sur Ariagssuak (voir « Evertyr onSagn » ou « tales and traditions »).

Mais il est intéressant de remarquer que le fantôme n'apparait pas comme squelette mais en chair et en os, ce qui répond exactement au vampire de la tombe, duquel il est dit, également dans Prim. Cult : « the corpse thus supplied by its returnig soul with blood, is imagined to remain *fresh* and *supple* and *ruddy* ».

On verra que notre conjecture se rattache de fort près à la vérité ; mais l'hypothèse n'est pas la certitude ; dans la « Primitive Culture » se trouve la pleine lumière : le *tupilak* étant un « Riverspirit » il va sans dire qu'il n'arrive à la vie qu'à l'embouchure d'un fleuve ou d'une *rivière !*

L'HISTORIEN SAHAGUN

ET LES MIGRATIONS MEXICAINES

(Suite.)

E. — *D'après le cuadro, n° 1 de l'atlas de Cubas.* — Jusqu'à présent, nous avons étudié l'histoire de la migration mexicaine uniquement dans les auteurs postérieurs à la conquête. Essayons maintenant de la suivre dans deux des rares manuscrits parvenus jusqu'à nous, écrits en signes hiéroglyphiques sur papier de Maguey et conservés au musée national de Mexico. Ils ont, l'un et l'autre, été interprétés par l'éminent M. Ramirez. C'est sa traduction dont nous donnons l'abrégé.

Le numéro 1 figure un carré bleu au milieu duquel se trouve une colline verdoyante surmontée d'un arbre; à gauche de cette colline, dans le carré, se trouve une tête humaine surmontée d'une tête d'oiseau; à droite, une tête féminine surmontée d'une coiffure symbolique. Au dessus de l'arbre, est perché un oiseau, le bec ouvert duquel s'échappent un grand nombre de petits signes en forme de virgules. Enfin dans le dit carré bleu, au pied de la colline, est placé un bateau avec un homme couché dedans. A l'angle droit du carré, mais en dehors, nous remarquons une sorte d'objet vert et recourbé. Enfin au dessous est placée une touffe ou botte d'herbes, attachée par deux liens.

L'illustre de Humboldt, à l'exemple de Clavigero et de Siguenza, pensait voir dans ce petit tableau une allusion au déluge. On ne saurait nier en effet, l'existence de la tradition diluvienne au Mexique, même avant la découverte. La tête

d'homme aurait figuré *Coxcox* le Noé américain, et la tête de femme, son épouse *Xochiquetzal*. La colline surmontée d'un arbre ne serait autre que le mont de Culhuacan, l'Ararat mexicain. Le bateau nous figurait le coffre d'Ahuéhuète ou cyprès chauve dans lequel le héros de la légende aurait trouvé un abri. — Enfin, ce serait encore de nouveau Coxcox que l'on verrait une seconde fois couché dans le dit bateau. Dans l'oiseau perché sur l'arbre, Humboldt pensait voir une allusion à la colombe de l'arche, et les virgules sortant de son bec auraient figuré la multiplication des idiomes qui prirent naissance après l'érection de la Tour de Babel.

M. Ramirez fait observer à ce propos que le carré bleu ne saurait figurer le déluge, car il faudrait en dire autant d'un autre carré dont il sera fait mention plus loin.

Enfin, le nom de la femme dont la tête est ici dessinée ne peut se lire *Xochiquetzal*, litt. : Quetzal fleuri, ou oiseau à la fleur, car les ornements qui surmontent son chef et qui constituent des hiéroglyphes primitifs ne renferment ni fleur (Xochitl) ni oiseau (Quetzal).

Enfin, nous verrons de quelle façon tout à fait conforme aux traditions indigènes s'explique la présence du volatile perché sur l'arbre.

Pour M. Ramirez, le carré azur ne figure autre chose que le lac de Chalco, et le bateau indique que les émigrants seraient sortis d'une île sise au milieu du lac. La colline courbée constitue le symbole de la montagne de *Culhuacan*, litt. la Courbée. Enfin, dans la botte de verdure attachée de deux liens, nous rencontrons l'hiéroglyphe bien connu du Xiuhmolpilli, ou cycle de 52 ans, mais dont le sens littéral est « faisceau d'herbes ».

La présence de cet hiéroglyphe signifierait donc tout simplement que les émigrants se mirent en marche au commencement d'un cycle.

N'oublions pas que les peuples de la Nouvelle Espagne ne possédaient point d'ères comme les peuples de l'Europe et de l'Asie Occidentale et calculaient exclusivement par cycles, à la façon des Chinois et des Tartares.

Le numéro 2 représente un groupe de neuf personnes, la face tournée vers l'oiseau en question qu'ils semblent écouter : A leurs pieds se trouve une ligne coupée de traits peints en noir qui se continue jusque sous les pieds d'un autre groupe de cinq personnages situés au dessous du premier et tourné dans un sens différent. La ligne semble continuer jusqu'à un édifice faisant partie du N° 3.

Ramirez reconnait sans difficulté dans les hommes qui écoutent l'oiseau mystérieux Huitziton et ses compagnons, lesquels auraient résolu d'émigrer après avoir entendu à plusieurs reprises l'oiseau qui chantait « *tihuï* » « Allons-nous en ! ». Les virgules sortant de son bec constituent la géographie mexicaine, l'hiéroglyphe de la voix, de la parole, du discours ou du chant.

Les neuf personnages du premier groupe feraient allusion à un nombre égal de tribus émigrantes. Quant aux cinq placés en dessous, ils indiqueraient que cinq nouvelles peuplades auraient plus tard, elles aussi, pris le parti de se joindre aux premiers voyageurs. Quant à la ligne jaunâtre mise sous les pieds des hommes, elle figure la route, le chemin par eux suivi ; les points noirs figurent l'empreinte d'un pied humain sur le sol humide. Peut-être même, mais nous n'oserions indiquer cette interprétation qui nous est toute personnelle que sous toute réserve, marquent-ils le nombre de journées de marche ?

Le numéro 3 se compose d'un téocalli à gauche d'un arbre. Celui-ci a à sa droite un groupe hiéroglyphique composé d'un héron ayant au dessous de lui un vase et une ligne bleue avec des points blancs, laquelle est l'hiéroglyphe le plus habituel de l'eau. *(Atl.)*

Enfin, à gauche de ce dernier signe est peint le Xiuhmolpilli ou signe cyclique.

Du pied de l'arbre part une ligne routière que suivent dix personnages se rendant au point marqué par le numéro suivant.

Humboldt regardait ce téocalli comme marquant le pays

d'Aztlan de la légende mexicaine. Ramirez déclare que l'étude du groupe hiéroglyphique ne justifie pas cette interprétation, mais, pas plus que lui, bien entendu, nous n'essaierons de le déchiffrer.

Le Xiuhmolpilli que nous voyons reproduit ici indique une période de 52 ans qui a dû s'écouler entre l'instant où les émigrants se mirent en marche et celui où ils quittèrent l'endroit marqué par le téocalli.

Le numéro 4 se compose d'une colline verdoyante au milieu de laquelle est une grotte ou ouverture, et surmontée d'un vase ayant à droite le signe du cycle.

Evidemment ce groupe a une valeur hiéroglyphique que nous n'entreprendrons pas de pénétrer. Les voyageurs durent y passer une période entière de 52 ans.

N° 5. Une colline verdoyante, surmontée d'un vase et de différents objets que nous n'essaierons pas de déterminer.

Ramirez déclare que ce groupe doit, sans aucune hésitation possible, se lire *Cincotlan*. Ce serait une nouvelle station des voyageurs.

Dix boules placées à côté indiquent dix années de séjour.

N° 6. Arrivée à un lieu appelé, s'il faut en croire Gemelli, Tocolco, ou « humiliation » son hiéroglyphe consiste en une figure humaine couchée sur le ventre au dessus d'un petit monticule. Le signe de cycle placé à côté indique les 52 ans écoulés depuis le départ de la localité N° 4 jusqu'au départ de Tocolco, localité inconnue.

N° 7. Oztotlan, ou « lieu des grottes », marqué par une montagne creuse. On y resta 5 années marquées par autant de points (localité inconnue).

N° 8. Ramirez y reconnaît la localité de Mizquihuala, mais sans nous faire savoir pour quelle raison.

Elle est figurée par un arbre sur un monticule à gauche d'un téocalli. A la droite de celui-ci se trouve un cadavre ficelé à la façon mexicaine. L'hiéroglyphe qui le surmonte nous fait reconnaître en lui l'un des personnages faisant partie du groupe des 5 que nous avons vu au n° 2.

Il s'etait écoulé plus d'un siècle 1/2 depuis le départ du lac, et comme le fait observer Ramirez on ne concevrait guère qu'un chef ait vécu si longtemps. Le cadavre doit faire plutôt allusion à la disparition d'une tribu ou tout au plus d'une famille de chefs.

Le signe cyclique placé à côté indique un nouvel espace de 52 ans écoulé.

Alcedo place le pueblo de Mizquihuala dans l'alcaldia mayor de Tetepango, à 18 lieues N. de Mexico.

N° 9. *Xalpan* indiqué par un monticule moitié vert, moitié gris. Cette localité est à une dizaine de lieues N. de Mexico, environ. On y fait une station de 15 ans marquée par autant de points. Ne pas confondre avec Xalpantepec, à 30 lieues N. de Mexico, dans le pays Totonaque, non loin de la rive de la mer des Antilles.

N° 10. *Tetepanco.* (litt.) « muraille de pierre » ayant pour hiéroglyphe une sorte de damier ou de travail en mosaïque, plus une sorte de lien ou d'objet dont la nature reste difficile à déterminer.

Les voyageurs y passent cinq années marquées à la façon ordinaire. Ce pueblo qui avait pour chef-lieu Huipuxtla se trouve à environ 22 lieues N. E. de Mexico, par le 20,5 de latitude N et 101 1/2 de long. O. Les émigrants, pour s'y rendre, ont dû faire une pointe vers le N. car *Xalpan*, d'où ils venaient, se trouve sensiblement plus au sud.

11° *Oxtitlipan*. On y demeure onze années marquées par autant de points.

12° *Téozapotlan*, litt. « auprès des divins zapotes » pourrait bien être fautif pour *Tetzapotlan*, « auprès des zapotes ». — Le zapotier, on le sait, est une sorte d'arbre fruitier. L'hiéroglyphe désignant cette localité, consiste en un zapotier chargé de fruits, ayant à sa racine une pierre (tetl) et planté sur un monticule qui répondait à la particule *Tlan* « A-Vers-Auprès » Cinq points indiquent qu'on y est resté cinq ans. La situation de cette localité est incertaine. Peut-être convient-il de l'assimiler au *Zapotlan* d'Alcedo

dans l'alcaldia major de Pachuco, près de la cure de Tezayuca, entre Tetepanco ou Tetépango, à 18 ou 20 lieues N. de Mexico et Zumpango qui, lui, se trouve à 20 lieues N. de cette métropole. Or, précisément, Alcedo place Tezayuca quatre lieues plus loin vers le Septentrion.

13° *Ilhuicatepec.* « litt : A la Montagne céleste ». On y reste 4 ans. Nous ne pensons pas pouvoir identifier cette localité au Citlaltépétl, litt : montagne étoilée, qui se trouve à deux lieues N. de Zumpango.

14° *Papantla.* Sit. inc. On y reste 2 ans. Ne pas confondre avec un autre pueblo du même nom à 70 lieues E. N. E de Mexico sur le bord de la Mer des Antilles.

15° *Tzumpango* ou *Tzompango*, dont nous avons déjà précisé la situation. L'hiéroglyphe de ce pueblo représente un crâne enfilé comme ceux que l'on conservait dans les temps mexicains. On y reste cinq ans.

16° *Apazco,* litt. : « La Terrine » indiqué par un vase de terre d'où s'échappe de l'eau, (durée du séjour 4 ans). Le manuscrit se trouve ici en désaccord avec Clavigero. Ce dernier fait arriver les voyageurs à Apazco, où ils ne restent que 3 ans avant de parvenir à Tzompango.

17° *Aticalaquian.* (litt.) « là où l'eau se perd en terre ». On y voit une ligne bleue figurant l'eau qui coule dans un parrallélogramme gris, lequel prétend représenter la terre. Durée du séjour deux ans. La situation est fort incertaine. On ne saurait, en effet, l'assimiler à l'Atitalaquia d'Alcedo, dans l'alcaldia mayor de Tétépango à 21 lieues N. de Mexico. Nos émigrants, on l'a vu, durent y passer longtemps avant, à la suite de leur départ de Tullan, et rien ne permet de supposer qu'ils y soient retournés depuis. Peut-être y a-t-il ici une transposition dans les noms des localités, due à une erreur du copiste ?

18° *Quauhtitlan* (litt.) « Auprès de l'aigle » ville jadis importante à 4 lieues N. N. E. de Mexico, figurée par une tête d'aigle sur un arbre couronnant un monticule (séjour 3 ans). Quelques individus se séparent du gros de l'émigration pour

fonder un établissement séparé, à l'endroit marqué par le nº 19.

19º et 20º. Localités indéterminées dans la première desquelles on reste trois ans.

21º *Azcapotzalco*, litt. « A la fourmilière ». On y reste sept ans. L'hiéroglyphe du cycle indique qu'un Xiuhmolpilli commencé au départ de Mizquihala s'est terminé au moment du départ d'Azcapotzalco. Sur la foi d'une ancienne tradition Ramirez estime qu'une correction chronologique aurait pu avoir lieu en cet endroit.

22º *Chalco*. litt : « dans le jade, ou *Chalchihuitl* ». Les émigrants ne durent faire qu'y passer, car on ne rencontre ici aucun signe chronologique. La plus grande incertitude règne en ce qui concerne la situation exacte de cette localité. L'identifier avec la ville qui a donné son nom au lac de Chalco ne semble guère possible. En effet, elle se trouve à 8 lieues S. de Mexico. Or, les Aztèques y seraient arrivés après avoir passé par Azcapotzalco, un peu au nord de Tlacopan. Au bout d'un temps sans doute assez court, ils quittent Azcapotzalco pour se rendre à Tolpetlac qui doit être à environ 7 kil. N. E de Mexico. Les émigrants auraient donc fait un énorme crochet qu'aucune relation ne mentionne d'une façon précise. Peut-être faudrait-il là encore admettre une erreur de la part de l'annaliste.

Inutile d'ailleurs de rappeller ici le Saint-Augustin de Chalco, indiqué par Alcedo, comme faisant partie de l'alcaldia mayor de Valles et dont la capitale se trouvait à 140 lieues N. de Mexico, non plus que le Chalco de l'alcaldia de Zochicoatlan à 57 lieues environ au N. de la même métropole. Ni l'une ni l'autre de ces localités n'ont visiblement rien à faire ici.

23º *Pantitlan*. Loc. inc.

24º *Tolpetlac*. Déja vu.

25º *Epcohuac*. Loc. inc. Ramirez suppose que ce terme serait fautif pour *Tlécohuac*, « au Serpent de feu ». En effet l'hiéroglyphe de cette localité représente un serpent recourbé sur lui-même et un feu *(Tlell.)* allumé tout auprès.

On sait, en effet, qu'en Mexicain, l'on appelle *Tlécohuatl* ou serpent de feu, un ophidien reputé très venimeux. Rien, en tous cas, ne nous autorise à assimiler cette localité au *Yeicoatl*, litt. : Trois Serpents, de Tezozomoc. Ce qui est certain, c'est que les émigrants ne firent que la traverser, mais n'y séjournèrent point.

26° *Cuautepec*, litt. : « A la montagne de l'aigle » Sit. inc. sans doute fort différente du *Cuautepec* d'Alcedo, pueblo de l'alcaldia de Tlapa à 71 lieues environ S. E. de Mexico, différente également du *Cuautepec* dans le territoire de Tlaxcala, district de Tlaxcala, par le 19,28 L. N. environ, ni avec le *Cuautepec* de l'état de Mexico (district de Cuernavaca) qui se trouverait à environ 25 lieues S. de Mexico.

27° *Chicomoztoc*. (aux Sept Grottes). Sit. inconnue. Ils y restèrent 8 ans (1).

28° *Huitzquilocan*, (lieu des chardons). Séjour de trois ans. Situat. inc.

29° *Xaltepozhuaucan*, 4 ans de séjour. Sit. inc.

30° *Cozcacuauhco*, « auprès du vautour » de l'oiseau de proie. On y reste 4 ans. Son hiéroglyphe est une tête de vautour.

31° *Techcatitlan*, « auprès de l'obsidienne. » On y reste cinq ans.

32° *Azcaxochic* « à la fleur des fourmis ». On y reste quatre ans.

33° *Apan*, « vers l'eau ». On ne fit qu'y passer.

34° *Tepetlapa*, (auprès de la montagne ou *Tepetl*). On y reste cinq ans.

35° *Teozomaco*, « au singe de pierre ». On y reste 6 ans.

36° *Chapultpec* litt : « à la montagne de la sauterelle » ainsi que l'indique l'hiéroglyphe du nom de cette localité, lequel consiste en une sauterelle au sommet d'un monticule.

37° Dans une localité dont le nom est indiqué par une tête et gigue de chevreuil, mais dont Ramirez ne nous donne pas

(1) Cette localité et les huit suivantes sont au sud de Mexico, ce qui indique un retour sur leurs pas opéré par les émigrants.

la lecture, une partie des émigrants voulant se rendre à Tlatelolco, est défaite par les Colhuas sur les bords du lac.

38° Les prisonniers sont conduits à *Culhuacan*, dont il a été parlé plus haut. L'hiéroglyphe de cette ville consiste, ainsi qu'il a déjà été dit, en une montagne à pointe recourbée.

39° Localité qui semble indentique à celle d'*Accolco*, où les Mexicains cherchèrent un refuge contre leurs ennemis, au milieu des marais. Elle est marquée par un carré bleu environné de touffes d'herbes et du milieu duquel émergent trois têtes humaines. Toutefois, ils y sont relancés par les princes des Culhuas qui les soumettent au tribut. C'est ce qu'indiquent deux personnages en marche tenant des présents à la main.

40° Localité incertaine marquée par un carré bleu ; cela indiquerait un lac ou un marais.

41° Séjour de 6 ans sur les îlots du lac de Tezcuco.

42° Endroit inconnu où l'on offrit un sacrifice humain, marqué par une tête ensanglantée et où se livra un combat indiqué par le signe hiéroglyphe habituel.

43°, 44°, 45°, 46° Localités inconnues dans chacune desquelles émigrants restèrent 10 ans, ce qui fait 40 en tout.

47° *Mixiuhcan* « lieu de l'enfantement », ayant pour hiéroglyphe une femme avec un nouveau-né. On n'y séjourna pas.

48° Localité inconnue où l'on resta 4 ans, et où se termina le 4° cycle écoulé depuis le début du voyage, c'est-à-dire 208 ans.

49° *Tenochtitlan* ou Mexico, marqué par un nopal.

Le manuscrit en question, ainsi bien que le suivant se fait remarquer par le grand nombre de localités des environs de Mexico dont il nous donné les noms, mais dont la situation exacte n'est pas toujours facile à indiquer (1).

F. — *D'après le Cuadro N° II.* — Ce document consiste en un seul morceau de papier de Maguey, mais replié sur

(1) Garcia y Cubas. Atlas. *In fine.*

lui-même de façon à former cinq registres. Il présente tous les caractères d'une époque antérieure à la conquête.

1er *Registre :* Le No 1er nous représente un lac sur une île au milieu, dans laquelle se trouve un téocalli : deux figures humaines placées en bas indiquent les habitants de ce pays. Un nautonnier gagne le rivage opposé avec sa barque. Sans doute il symbolise les émigrants. Suivant toute apparence, il s'agit ici du lac de Chapala, comme dans le manuscrit précédent.

Des traces de pas dans la direction d'une montagne recourbée annoncent que les émigrants se rendent au mont de Culhuacan, dont il a déjà été parlé dans le récit de Tezozomoc. A gauche de la montagne se voit un carré contenant un point, signe de l'unité, accompagné de signe Tecpatl, un Silex, c'est-à-dire sans doute que nos voyageurs arrivèrent à Culhuacan en l'année Cé-tecpatl ou I Silex, laquelle était, comme l'on sait, la première de la 3e indiction, ou la 27e du cycle de 52 ans.

Au centre de la montagne de Culhuacan se voit une tête accompagnée de divers symboles dont nous n'entreprendrons pas ici de pénétrer le sens. Elle semble parler, ainsi que l'indiquent les espèces de virgules qui sortent de sa bouche. Ramirez y reconnait une théophanie du dieu Huitzilopochtli, prescrivant à ses adorateurs de lui rendre un culte et d'instituer un sacerdoce en son honneur. Voyez à cet égard ce que raconte Torquemada.

Devant la montagne sont représentés assis huit petits personnages ayant derrière la tête l'hiéroglyphe *calli* ou maison. Cela signifie, d'après notre auteur, autant de familles ou tribus arrivées à Culhuacan ; les hiéroglyphes les surmontant nous indiquent parmi elles, celles des Chalcas, des Malinalcas, probablement la tribu Nahoa qui étendit sa domination sur les Mazahuas des Othomies, et Matlazingas etc. Évidemment, il s'agit ici de la nation proprement dite des Matlazincas ou Pirindas qui, par la langue sans doute aussi bien que par le sang, se rattachaient

à la race Othomie, non à la race Nahoas, mais seulement de princes d'origine mexicaine auxquels ils furent soumis. Ainsi nous avons vu les Mams du Soconusco bien qu'appartenant à la souche Mahya-Quichée subir jusque dans leur idiôme une influence nahuatle indiscutable.

N° 2. Les émigrants symbolisés par les 4 porteurs du dieu se remettent en marche. On remarque parmi eux trois prêtres et une prêtresse. Ceci nous rappelle un passage du mythe de Votan où il est dit que ce personnage éleva à Huéhuetlan dans le Soconusco, un temple. Trois indiens d'origine plébéïenne sous les ordres d'une indienne d'extraction princière le desservaient. Ne convient il pas de voir ici une trace de cette suprématie attribuée au principe féminin chez les Toltèques du groupe occidental, ainsi que l'a constaté L. Angrand, et des tendances gynécocratiques de leur religion ? N'oublions pas, en effet, que Votan paraît avoir eu pour vassaux les Tzéquils qui étaient incontestablement de race mexicaine ou toltèque occidentale, et il est tout naturel d'admettre qu'au point de vue du culte et du cérémonial, ce personnage mystérieux ait bien pu leur faire quelques emprunts.

Nos voyageurs arrivent ensuite à un arbre qui se brise. Cinq points placés à côté du tronc pourraient bien indiquer, observe Ramirez, autant d'années passées en ce lieu.

Tandis qu'un grand nombre de petits personnages restent assis, occupés à manger, les trois indiens et la prêtresse se remettent en marche, c'est-à-dire qu'ici les Mexicains se refusent de les suivre et se séparent du gros de l'émigration. Nous voyons là une confirmation du récit de Tezozomoc auquel nous renvoyons le lecteur.

S'étant enfin mis en marche, les Mexicains arrivent à un endroit nommé, dit Ramirez, Cuextlichocayan où, d'après la peinture que nous étudions, eurent lieu des sacrifices humains. Confrontez ce passage avec celui de Tezozomoc concernant les Tzentzon Apan.

L'aigle placé devant un personnage armé d'une lance à

pointe tournée vers le sol pourrait bien être une réminiscence de la légende de Quilatzli, telle que la raconte Torquemada.

Nous ne savons ce que figure la montagne sur laquelle est assis un personnage en train de parler et qui termine le 1er registre à droite. Elle nous fait vaguement songer au Tzatzitépetl, ou montagne du ban, de l'avertissement dont il est parlé dans l'histoire de Quetzalcoatl.

2e *Registre*, N°3. Les émigrants arrivent à Coatlicamac, figuré par une montagne surmontée d'un buste de serpent la gueule ouverte. Ils sont représentés comme précédemment par 4 personnages. On les a dessinés assis pour exprimer qu'ils firent une assez longue station en cet endroit. En effet, leur séjour n'y aurait pas été de moins de 28 ans. Cette période aurait d'ailleurs commencé en l'an « Omé-Calli », deux maisons, c'est-à-dire la 28e année d'un cycle de 52 ans, pour se terminer à la fin d'une année marquée par le signe Ce-tecpatl, 1 silex, c'est-à-dire à la fin de la 3e année du cycle suivant. Du reste, pour donner au lecteur une idée exacte de la façon dont les peuples de la Nouvelle Espagne marquaient les computs de leur calendrier, nous allons offrir ici la traduction du passage écrit en caractères hiéroglyphiques et qui nous fait connaître le nombre des années passées à Coatlicamac. Nous y verrons une confirmation de notre façon de voir sur la direction usuelle des caractères aussi bien chez les Mexicains que chez les Yucatèques. Sans doute, comme tous les peuples faisant usage d'idéogrammes, elle n'était pas absolument uniforme ; l'on pouvait, au besoin lire de droite à gauche comme chez les Semites, ou de gauche à droite comme chez les Européens, de haut en bas comme le font les Chinois ou de bas en haut. Toutefois le mode de lecture habituel parait avoir été de bas en haut. On remarquera de plus que la série des signes numériques commence par la gauche, mais que les lignes se suivent en boustrophédon, comme chez les anciens grecs, c'est-à-dire que chacune d'elles suit un ordre différent de la

précédente, que la 2ᵉ, par exemple, débutera par la gauche, la 3ᵉ par la droite comme la 1ᵉ et ainsi de suite. Enfin les trois signes appartenant au 2ᵉ cycle se déchiffrent de haut en bas. On pourra juger de tout ceci par la transcription ici donnée.

9 calli 48ᵉ	10 tochtli 49ᵉ	11ᵉ acatl 50	12ᵉ tecpatl 51	13ᵉ calli 52	1 tochtli 1ᵉ
8 tecpatl 47ᵉ	7 acatl 46ᵉ	6ᵉ tochtli 45ᵉ	5 calli 44	4 tecpatl 43ᵉ	2 acatl 2ᵉ
12 acatl 38ᵉ	13ᵉ tecpatl 39ᵉ	1 calli 40ᵉ	2 tochtli 41	3ᵉ acatl 42ᵉ	3ᵉ tecpatl 3ᵉ
11 tochtli 37ᵉ	10ᵉ calli 36ᵉ	9 tecpatl 35ᵉ	8 acatl 34	7ᵉ tochtli 33ᵉ	
2 calli 28ᵉ année du cycle	3ᵉ tochtli 29ᵉ	4 acatl 30	5 tecpatl 31	6 calli 32ᵉ	

N°4. Ils reprennent leur voyage en l'an Yei Tecpatl. (3 silex). Les émigrants arrivent à Tullan en l'année Nahui Calli (4 canne). Ils y restent 19 ans.

N° 5. Arrivée à Atitlaquian. On y reste 10 ans.

N° 6..... à *Tlemaco*, litt. : « à la main de feu ». Le séjour est de 5 ans. Cette localité doit sans doute être assimilée à celle qui porte le même nom dans l'ouvrage d'Alcedo et que ce géographe place dans l'alcaldia mayor de Tetepango-Huipuxtla, sans doute à 23 ou 24 lieues de Mexico.

N° 7. *Atotonilco* (déjà vu). On y reste 4 ans.

N° 8. *Apasco* (déjà vu). On y reste 12 années dont la dernière tombe en Omé Acatl. (2 canne) et marque la fin d'un cycle de 52 ans.

N° 9. *Tzumpango* (déjà vu). On y séjourne 4 ans.

N° 10. *Xaltocan*, sans doute le San Jago de Xaltocan d'Alcedo, sur les bords du lac de même nom, à cinq lieues N. de Mexico et à 2 lieues S. de Zumpango.

N° 11. *Acolhuacan*, sit. inc.. On y reste 4 ans.

N° 12. *Ehécatepec* (déjà vu), sans doute San Cristobal Ecatepec de la carte de M. le docteur Jourdannet, jadis sur les rives du lac de Tezcuco et non loin de celui de San Cristobal, à environ 18 kilom. N. N. E. de Mexico.

N° 13. *Tolpetlac* (déjà vu). Séjour de 8 ans.

N° 14. *Coatitlan*. Si cette localité doit être identifiée au Cuauhtilan de Tezozomac, à 4 ou 5 lieues N. de Mexico, il faudrait admettre que les émigrants, après avoir quitté Ecatepec, auraient rebroussé chemin vers le N. O. ce qui n'est pas prouvé. En tous cas on y séjourna 20 ans. C'est pendant cette longue station que les habitants de Chalco apprennent aux émigrants à cultiver le maguey.

4e *Registre*. N° 15. Arrivée à *Huixachtitlan* séjour de 4 ans. L'on y perfectionne l'art de cultiver le maguey et l'on découvre l'art d'en fabriquer la boisson énivrante connue sous le nom de Octli ou Pulqué.

N° 16. Séjour de 4 années à *Tecpayocan*. La dernière d'entre elles était Omé Acatl (2 canne) et marque la fin d'un autre cycle.

N° 17..... de 4 ans à *Pantitlan*. Avant d'arriver dans cette localité, les voyageurs eurent un combat à soutenir. La dernière année, on eut à souffrir d'une épidémie.

N° 18..... de 6 ans à *Amalinalpan*.

N° 19. On passe par *Azcapótzalco*.

N° 19 bis. Retour à *Pantitlan*. On y passe 4 ans et l'on se rend à

N° 20. *Alconahuac*. (Séjour 4 ans).

Les stations suivantes sont dans leur ordre :

N° 21. *Popotla* (séjour 4 ans).

N° 22. Loc. inconnue.

N° 23. Atlacuihayan à 2 lieues S. O. de Mexico.

N° 24. Chapultepec, séjour de 20 ans. Le dernier omé-

acatl est marqué par la fin d'un cycle et la cérémonie du feu nouveau.

N° 25. Poursuivis par leurs ennemis, les Mexicains quittent cette dernière localité pour se rendre à Acocolco (aujourd'hui Aculco), où ils passent deux ans au milieu des broussailles et ronces du lac de Tezcuco. Il faut le distinguer d'un autre *Acocolco* vers 7 à 8 lieues S. O. de Mexico et où, d'après un manuscrit indigène, les émigrants se seraient rendus après avoir passé par Chapultepec (1).

N° 26. Les Mexicains sont vaincus par le roi de Coloacan et une partie d'entre eux emmenés captifs dans cette ville.

N° 27. Loc. inc. où une partie des vaincus passe deux années.

N° 28. A la suite d'une guerre des Xochimilques contre le roi de Coloacan, ce dernier qui devait la victoire en grande partie à ses vassaux mexicains, effrayé de la valeur par eux déployée, les rendit à la liberté, ou à dire vrai les expulsa. Ces derniers en profitent pour se rendre à l'ilot où fût élevée la ville de Mexico Tenochtitlan.

Voici terminé le récit de la migration des Mexicains telle que nous la font connaître les historiens. Donnons maintenant un tableau de la concordance de leurs différents récits. Sans doute, il nous présentera bien des points obscurs. Le plus souvent, les narrateurs ne se sont pas piqués d'une exactitude trop scrupuleuse, et ils ne se trouvent guère absolument d'accord que par un nombre de points assez restreints. Identifier les stations désignées ne nous a pas toujours été possible malgré tous nos efforts et nous avons pris soin d'indiquer celles dont la situation exacte reste douteuse. Un point d'interrogation marque les localités que les auteurs semblent avoir reportées à une place autre que celle qui convenait.

Ajoutons que des migrations différentes semblent avoir

(1) M. le Dr. Seler, *Wo lag Aztlan, die Heimat der Azteken?* p. 321 et suiv. du n° 20 du t. LXV *Globus* (Braunschweig, 1894).

parfois été confondues entre elles. L'on peut cependant se faire une idée d'ensemble de la marche suivie par le gros de l'invasion des tribus de race mexicaine. Parties de l'état de Sinaloa ou plutôt de Jalisco, nous les voyons traverser le Michoacan à l'est, puis se diriger quelque peu vers le Nord, pour revenir ensuite au midi, et s'établir enfin dans la région d'Anahuac ou des Grands Lacs.

(A suivre.) Cte Ch. de Charencey.

DE LA CONJUGAISON NÉGATIVE

AINSI QUE DE

L'INTERROGATIVE ET DE LA DUBITATIVE.

2° Insertion d'une particule dans le conglomérat verbal.

Le Dinka insère une particule négative entre le sujet pronominal et le verbe ; cette particule est *a-tshi* ou *a-tshie* pour le présent et le futur, et *keitsh*, contraction de *kei-tshi*, pour le parfait. Ex. : *gen atshie lo*, je ne vais pas ; *gen atshie bi lo*, je n'irai pas ; *gen akeitsh lo*, je ne suis pas allé.

L'Odschi insère entre le pronom personnel et la racine verbale la particule négative *n* : *mï-n-ko*, je ne vais pas ; *wo-n-ko*, tu ne vas pas ; *m-a-n-ko*, je ne suis pas allé ; *w-a-n-ko*, tu n'es pas allé ; *mi-re-n-ko*, je n'irai pas.

Le Sonhrai infixe entre le pronom et la racine verbale la particule négative *na* : *e koi*, je viens ; *e na koi*, je ne viens pas ; *ma koi*, tu viens ; *ma na koi*, tu ne viens pas.

Le moyen employé est plus remarquable lorsque l'on conjugue au moyen de l'auxiliaire *go*, être ; alors la racine de l'auxiliaire varie elle-même. Nous renvoyons sur ce point à la rubrique de la conjugaison négative proprement dite.

L'Ibo forme une conjugaison négative en suffixant la particule *gi*, *gu*. Verbe actif : *nye*, donner. 1. *a-nye-yu-m*. 2. *ngi-nye-gi*. 3. *ya-nye-gi* ; pl. 1. *āyi nye gi*. 2. *ūmu guye gi*. 3. *hą̄ nye yi*. — Passif : *tibu*, frapper. 1. *ē-tibu-gu-m*. 2. *ē-tibu-gu-ngi*. 3. *ē-tibu-gu-ya* ; pl. 1. *ē-tibu-g-āyi*. 2. *ē-tibu-g-ūna*. 3. *ē-tibu-gu-hā*.

Dans toutes les langues de la famille Bantu le verbe négatif se forme en insérant *nga*, ou son abréviation *a* entre le pronom et le verbe, mais en même temps on ajoute *i*, ce qui fait que ce procédé appartient à la rubrique du cumul de deux indices négatifs. S'il y a des indices de temps ou de mode, *nga* est inséré entre ces indices et la racine verbale : *di-tanga*, j'aimais ; *di-nga-tanda*, je n'aime pas ; *ben-di-tanda*, j'aimais ; *ben-di-nga-tandi*, je n'aimais pas ; *ben-di-tand-ile*, j'avais aimé ; *ben-di-nga-tandile*, je n'avais pas aimé. Ici la désinence n'est pas modifiée.

En outre, le verbe auxiliaire *ya* qui figure à certains temps du positif se supprime au négatif : *di-ya-tanda*, donne au négatif *a-ndi-tandi*.

On voit qu'en outre dans ce cas il y a interversion dans l'ordre des mots.

Le négatif *nga* et *a* du Cafre est *nga* en Yao, *ga* en Sechuama, *ka* en Mozambique, *ke* et *ka* en Angola, *ha* en Suahili.

Une autre particule négative est *ta (ti)* en Tonga, *ta* ou *ti* en Ganda. En général, à l'indicatif absolu, elle ne s'infixe plus, mais se préfixe : *ta ba boni*, ils ne voient pas ; mais dans les modes obliques, subjonctif etc., elle s'infixe entre le pronom et le verbe : *aba mba-ntu ba-tu-boni*, les hommes voient.

Une troisième particule négative ou auxiliaire négatif est *si* (Chwana *se*, Kamba *di*, Mpongué *re*, Herero et Mozambique *hi*).

Ces auxiliaires négatifs chassent les auxiliaires positifs.

Voici quelques exemples :

Tonga : *boni*, voir.

1. *n-si-boni, ta-ndi-boni*, je vois, 2. *ta-u-boni*, 3. *ta-a-boni* ; pl. 1. *ta-tu-boni*, 2. *ta-mu-boni*, 3. *ta-ba-boni*.

Temps relatif.

1. *ndi-ta-boni*, moi qui vois, 2. *u-ta-boni*, 3. *u-ta-boni* ; pl. 1. *tu-ta-boni*, 2. *mu-ta-boni*, 3. *ba-ta-boni*.

Gandor, *labba*, voir.

1. *si-labba*, je vois, 2. *t-o-labba*, 3. *t-a-labba* ; pl. 1. *ti-tu labba*, 2. *ti-mu-labba*, 3. *ti-ba-labba*.

Temps relatif.

1. *ndi-ta-labba*, 2. *a-ta-labba*, 3. *u-ta-labba* ; pl. 1. *tu-ta-labba*, 2. *mu-ta-labba*, 3. *ba-ta-labba*.

Cafre, *bona*, voir.

1. *a-ndi-boni*, 2. *a-ku-boni*, 3. *a-ka-boni* ; pl. 1. *a-si-boni*, 2. *a-mu-boni*, 3. *a-ba-boni*.

Temps relatif.

1. *ndi-nga-boni*, 2 *u-nga-boni*, 3. *u-nga-boni* ; pl. 1. *si-nga-boni*, 2. *ni-nga-boni*, 3. *ba-nga-boni*.

Tette.

1. *si-ndi-ona*, 2. *s-u-ona*, 3. *s-a-ona* ; pl. 1. *si-ti-ona*, 2. *si-mu-ona*, 3. *si-ma-ona*.

Dans la langue Somhrai, lorsqu'on emploie le verbe *go* être, pour former une conjugaison périphrastique, le négatif s'exprime en remplaçant *go* par *si* : *a-go-koi*, je vais ; *a-si-koi*, je ne vais pas ; *ni-go-koi*, tu vas ; *ni-si-koi*, tu ne vas pas.

En Auca, on suit le même procédé. On incorpore entre le verbe et le pronom les particules négatives *no* ou *la* : *aye-n*, j'aime ; *aye-la-n*, je n'aime pas ; *aye-l-i*, si j'aime ; *aye-no-l-i*, si je n'aime pas.

Dans la langue Mazatèque, la conjugaison négative se forme en infixant *he* entre le verbe et le pronom sujet : *shindà-he-a*, je ne suis pas bon ; *shindà-he-hi*, tu n'es pas bon.

En Aléoute le négatif s'exprime par l'une des deux particules *ulok* ou *lä* qui sont infixées : *sju-kuq-in*, je prends ; *sju-lä-kaq-in*, je ne prends pas ; *sju-lga-kuq-ing*, je suis pris ; *sju-lga-lä-kaq-ing*, je ne suis pas pris ; *sju-naχ-tχin*, tu as pris ; *sju-nag-uloχ-tχin*, tu n'as pas pris.

Comme on le voit, il y a, en outre, une modification vocalique dans la racine *kuq* qui devient *kan*.

Le cours de la flexion présente aussi diverses abréviations ou extensions qui semblent constituer une nouvelle conjugaison négative complète, quoique l'infixation semble le point essentiel.

Le verbe passif devient négatif au moyen de la suffixation de *ulok*.

A l'une des formes du parfait le négatif supprime la caractéristique temporale *t*.

En Koibale et en Karagasse, la conjugaison négative se distingue de la positive en ce qu'on intercale entre le verbe et les indices des modes et des temps les particules *bas, pas, mas* au futur premier et au futur second, et aux autres temps *ba, pa, ma*.

Les langues Polynésiennes infixent la particule négative *ikori* suivie de celle *te* entre l'indice temporal d'un côté, et le pronom personnel avec la racine verbale de l'autre. Ces particules varient suivant les dialectes. Ce sont :

Samoan, *le* ; Tonga, *ikai* ; Maori, *te, kore* au présent et au futur, et *kikai*, au prétérit ; Hawaï, *aole* ; Nukahiva *akoe, a'oe, koe, aùma* ; Tahiti, pour le présent *eere, eete, eore*, pour le futur *eima, eina, eitu*, pour le prétérit *avere, aima, aina, aipan, aita*.

Voici des exemples de la conjugaison négative :

En Tonga.

Affirmatif	Négatif

Présent.

oku, où alù, je vais ; *oku* est le signe temporal, *où* le pronom et *alu* la racine verbale.

oku ou alu, je vais.	*oku ikai te u alu*, je ne vais pas
oku ke alu, tu vas.	*oku ikai te ke alu*
oku ne alu, il va.	*oku ikai te ne alu*
oku ta alu, nous allons.	*oku ikai te ta alu*
oku ma alu, id.	*oku ikai te ma alu*

Préterit.

naa ku alu, je suis allé	*nae ikai te u alu*,
naa ke alu,	*nae ikai te ke alu*,
naa ne alu	*nae ikai te ne alu*,
naa ta alu, nous sommes allés	*nae ikai te ta alu*

PLUS-QUE-PARFAIT.

ne kuo ou alu	*kuo ikai te u alu*
ne kuo ke alu	*kuo ikai te ke alu*
ne kuo ne alu	*kuo ikai te ne alu.*

(Ici le préfixe *ne* est supprimé au négatif).

FUTUR.

te ù alu	*e ikai te u alu*
te ke alu	*e ikai te ke alu*
te ne alu	*e ikai te ke alu.*

(Ici le négatif ajoute la particule *e*).

Le Tongouse infixe une particule négative entre la racine verbale et le pronom personnel, cet indice est *pat* qui devient euphoniquement *pap* et *pak*.

Indic. présent : 1. *bisa-bin*, je coupe, 2. *bisa-gin*, 3. *bisan* ; pl. 1. *bisa-bit*, 2. *bisa-gu*, 3. *bisal-lar*.

Au négatif : 1. *bis-pap-pin*, 2. *bis-pak-kin*, 3. *bis-pat* ; pl. 1. *bis-pap-pit*, 2. *bis-pak-kit*, 3. *bis-pat-tar*.

Prét. : 1. *bis-ti-m*, 2. *bis-ti-ng*, 3. *bis-ta* ; pl. 1. *bis-ti-bit*, 2. *bis-ti-gil*, 3. *bis ti-lara*.

Nég. : 1. *bis-pa-ti-m*, 2. *bis-pa-ti-ng*, 3. *bis-pa-ta* ; pl. 1. *bis-pa-ti-bit*, 2. *bis-pa-ti-git*, 3. *bis-pa-ti-lara*.

Au potentiel l'indice devient *im* : 1. *bis-im-aja-bin*, 2. *bis-im-aja-gin*, 3. *bis-im-ārai*.

Le Türk suit exactement le même système. L'indice négatif est *mas*, *maz*, *ma*, quelquefois il remplace l'indice positif.

Verbe *bar*, aller.

Présent : 1. *bar-ir-men*, 2. *bar-ir-sen*, 3. *bar-ir* ; pl. 1. *bar-ir-miz*, 2. *bar-ir-sir*, 3. *bar-ir-lan*.

Au négatif : 1. *bar-mas-men*, 2. *bar-mas-sen*, 3. *bar-mas* ; pl. 1. *bar-mas-miz*, 2. *bar-mas-siz*, 3. *bar-mas-lar*.

A l'impératif : *bar-gil* et *bar-ma-gil* ; *bar-sin* et *bar-ma-sin*.

Le négatif se cumule avec le causatif, est... *bar ma-tin-men*, je ne fais pas aller.

L'Ostiake, le Magyare, le Mandchou, le Mongol, ne paraissent pas connaître la conjugaison négative.

Le Japonais marque aussi par une infixation le négatif, et cette négation est en général *an*, *anu*, *anai*, mais au futur il prend l'indice *mai* ; il en résulte une véritable flexion.

Le Chinois infixe aussi, autant que le peut une langue monosyllabique, c'est-à-dire quand il se présente un verbe composé. L'indice est *put* : *hoèi put lāi*, il ne revient pas ; *nâ put khiu*, il n'emporte pas.

En Khassia, la particule négative *im*, à l'impératif *wat*, se place entre le pronom personnel et le verbe ; au futur elle s'introduit après l'indice du futur *in*.

Verbe *ong*, parler ; *nga'm ong*, *nga'm dang ong*, *nga'm la ong*, *nga'm dang la ong*, *nga'm dang lah ong*, etc.

Dans la langue Ude, il y a infixation : l'indice du négatif est *the*, qui s'infixe au milieu du conglomérat : *tsam-zu-eχa*, j'écris ; *tsam-the-z-eχa*, ou *the-z-tsam-eχa*, *tsam-eχa-the-z*, je n'écris pas. Il en résulte qu'il y a conjugaison d'auxiliaire négatif. Nous renvoyons à cette rubrique.

La langue mélanésienne de Nengoné conjugue négativement en infixant *deko* ou *deko ma* pour le négatif et *haga* ou *da* pour le prohibitif.

Racine *menenge*, s'asseoir.

Aoriste positif : *inu me menenge* ; nég. : *inu deko ma menenge*.

Duratif pos. : *inu tshi menenge* ; nég. : *inu deko tshi menenge*.

Préterit : *inu ha menenge* ; nég. *inu deko ha menenge*.

Prohibitif : *hage menenge*.

2. *Enclave du verbe entre deux indices négatifs.*

Ce cas se présente d'abord dans une langue africaine, la langue Ewe. On change le positif en négatif en préfixant *nye* et en suffixant *o* à la fois.

Aoriste, au positif : *me-yi*, *wo-yi*, *e-yi* ; pl. *mi-yi*, *mī-yi*, *o-yi*

Au négatif : *nye-me-yi-o*, *wo-me-yi-o*, etc.

Duratif ; au positif : *me-yi-a*, *wo-yi-a*, etc.

Au négatif : *nye-me-yi-a-o*, *wo-me-yi-a-o*.

Il en est de même en Mandé : on préfixe *te* et on suffixe *lu* à la fois : *a-te-ta-no-la*, il ne peut pas prendre cela ; *en-te-tu-la*, je ne voulais pas aller ; en Vei, au contraire, on se contente de préfixer la particule *re*, ou plutôt la réunion de l'affirmation et de la négation : *be-re*. Quant au négatif de l'impératif, c'est-à-dire au prohibitif, l'indice est *ka-na*, ou plus exactement *na*. Un des verbes auxiliaires du Mandé est *kar*, faire, la particule négative alors employée est *bi*.

En Haussa, le verbe est enclavé entre la particule négative *ba* répétée deux fois : *na-sanni*, je sais ; *ba-na-sanni-ba*, je ne sais pas.

Ce procédé est suivi par les langues Bantou, qui à la fois insèrent *nga* ou *a* entre les pronoms ou les indices de mode et le verbe, et convertissent l'*a* final du positif en *i*, ainsi que nous le verrons plus loin.

En Tupi-Guarani, le verbe se conjugue au futur négativement à la fois par la préfixation de *na* et l'infixation de *shoē*, *sho* et de *i*, de sorte qu'il y a, en réalité, trois indices.

Ex. : 1re p. *a-yuka-ne*, je tuerai ; *n-a-yuka-i-shoē-ne*, je ne tuerai pas ; 2e p. *ere yuka ne*, tu tueras ; *nd-ere-yuka-i-shoē-ne*, tu ne tueras pas ; 3e p. *o yuka-ne*, il tuera ; *n-o-yuka-i-shoē-ne*, il ne tuera pas.

Au présent, il suffit de préfixer *n* et de suffixer *i* à la fin, ce qui réduit à deux indices : *n-a-yuka-i*, je ne tue pas ; *na-pe-yuka-i*, vous ne tuez pas ; *na-she-maenduar-i*, je ne me souviens pas.

Dans l'ensemble des dialectes Tupi on préfixe *na*, *ne*, *n*, *nd*, et on suffixe en même temps *i*, *á*, *je*, *ne*, *ve*, *ixé*, *isé*, *ixo*, *isoé*, *soere*, *yme*, *eme*, *umé*, *ey*, *mbae*, *rua*, suivant les dialectes et les temps.

En Chiquito on forme la conjugaison négative à la fois en préfixant *tshe*, *untshe*, *untshete*, *ntshe*, et en suffixant *pi*, de telle sorte que le verbe se trouve enclavé entre deux négations : *tshe kristiano-pi-ngi*, je ne suis pas chrétien.

Le Kichua pratique aussi l'enclave du verbe entre le négatif *mana* ou le prohibitif *ama* et la particule paragogique *chu* : *mana muna-n-y-chu*, je ne veux pas ; *c'am muna-ri-nki-chu*, tu ne veux pas ; *ama-rura-y-chu*, ne le fais pas. Quelquefois cependant *chu* est omis, par exemple, quand une proposition subordonnée est jointe à la principale, ou au parfait ou au plus-que-parfait de l'optatif, ou dans la réunion de l'interrogation et de la négation, ou quand la négation porte sur les adjectifs. En cas de proposition interrogative-négative, on emploie cependant *chu*, mais alors il est le signe de l'interrogatif et se place immédiatement après *mana* : *mana-chu uyari-nki*, n'entends-tu pas ?

Le même système est suivi par le Copte et le Tamasheq. Ces deux langues expriment le négatif par des particules préfixées ou suffixées, mais lorsqu'il s'agit de donner plus de force à la négation, elles emploient à la fois deux particules, ce qui rappelle le système du français.

En Copte on enclave le verbe entre des particules, l'une préposée et l'autre suffixée : *en-ti-na-mu-an*, je ne mourrai pas.

En Tamasheq la seconde particule n'a rien en soi denégatif ; elle correspond exactement au *pas* et *point* du français et à un autre mot : *rïen* (*rem*). On préfixe *ur*, *u* et l'on postpose *haret*, chose : *ur ten hid*, tu n'as pas vu ; *ur tenhid haret*, tu n'as rien vu du tout.

C'est aussi le système remarquable du français. Chacun sait que la négation qui affecte le verbe s'exprime par les mots : *ne.... pas, ne.... point*, entre lesquels le verbe est enclavé. Ce qui est curieux, et d'ailleurs bien connu, c'est que ni *pas* ni *point* n'ont originairement aucun sens négatif ; ils signifient un *pas* ou un *point*, de même que *rien (rem)* signifie une chose. *Je n'aime pas, je n'aime point*, signifient donc : *Je non aime d'un pas, je non aime d'un point*. Ils ne sont qu'intensifs, mais ici intensifs de la négation ; dans la sensation actuelle, ils ont même pris une signification négative, et l'adjonction des deux particules semble nécessaire. La négation s'accomplit donc par l'enclave du verbe.

Le même procédé est suivi par les langues Néo-Celtiques ; en breton armoricain on dit : *ne garan quet*, je n'aime pas.

L'emploi de *pas* et de *point* n'est pas tout à fait *ad libitum*. *Point* nie plus fortement, et toujours d'une manière absolue, il ne peut être accompagné d'aucune restriction ; il en est tout autrement de *pas*.

Après un certain nombre de verbes, on peut supprimer *pas* et *point*, et on se contente de *ne* ; ces verbes sont *cesser*, *oser*, *pouvoir* ou *savoir* dans le sens de *pouvoir* ; il en est de même si *pas* et *point* sont remplacés par des équivalents : *guère*, *jamais*, ou après *depuis que*, ou avec *ni* répété.

On peut se demander avec étonnement comment un procédé tel que celui de la langue française a pu naître, et pourquoi *pas*, *point*, *rien* qui sont des mots positifs ont pu devenir des mots négatifs, et conserver cette signification nouvelle, même lorsque la négation a disparu par ailleurs de la phrase. Il y a là un procédé sémantique, analogue à celui de la périphonie dans l'ordre d'idées phonétique. L'*umlaut* consiste, en effet, en ce que la voyelle finale exerce son influence sur celle de la syllabe précédente, l'altère, et celle-ci conserve cette altération, même lorsque la voyelle finale a disparu. De même ici. Les mots : *pas*, *point*, *rien* prennent le sens négatif sous l'influence d'une négation voisine véritable, ils en sont imprégnés, et ils le conservent, même lorsque le mot négatif proprement dit a disparu. A plus forte raison le gardent-ils, lorsque, comme dans les locutions : *ne.... pas*, *ne.... point*, le mot négatif reste en contact ou à une faible distance. Il est remarquable que le même processus a lieu dans ces deux parties de la linguistique si éloignées l'une de l'autre, la phonétique et la sémantique.

4. *Emploi d'un auxiliaire.*

Nous verrons plus loin l'emploi d'un auxiliaire, qui est le verbe substantif négatif se conjuguant lui-même et s'opposant au verbe substantif positif. Ce n'est pas de celui-là qu'il s'agit ici.

Mais il est possible qu'en employant la négation exprimée par une particule, comme on le fait en français, on ne se contente pas de ce moyen, la négation semblerait devoir passer inaperçue. Pour la faire ressortir, on emploie deux procédés différents.

D'abord celui du français auquel nous viendrons tout à l'heure et qui consiste à doubler la négation *ne.... pas*, *ne.... point*, et à enclaver le verbe entre les deux indices : *je ne veux pas*, *je ne veux point*.

Puis, un tout différent du premier et qui consiste à employer un auxiliaire, l'auxiliaire *faire*, par exemple, quand la phrase est au négatif, tandis qu'au positif il n'y a pas d'auxiliaire du tout, comme si l'on disait en français : *j'aime*, et au négatif : *je ne veux pas aimer*, au lieu de : *je n'aime pas*.

Tel est, en effet, le procédé de l'anglais moderne : *I love*, j'aime, mais *I do not love*, je n'aime pas, littéralement : je ne fais pas l'action d'aimer. Grâce à ce procédé, le positif et le négatif ne sauraient être confondus.

Quelle est l'origine du procédé ? Il est probable qu'il y eut d'abord, au positif comme au négatif, deux modes de conjuguer, l'un simple : *I love*, l'autre intensif et périphrastique : *I do love* ; le second disparut du positif et se conserva au négatif où il convenait mieux, attirant l'attention sur le verbe. C'est comme un emploi hystérogène de la périphrase.

Ce procédé a encore un autre avantage. Il permet d'infixer la négation dans le verbe ou plus exactement entre les deux verbes. Au lieu de : *I love not*, on dit : *I do not love*, par analogie de : *I have not loved*. Entre les deux membres composant le verbe total se trouve la négation, ce qui simule l'infixation et par conséquent une véritable conjugaison négative.

On voit que ce moyen singulier existe en un assez grand nombre de langues. Au fond, il consiste dans un négatif intensif. On nie davantage en niant deux fois. On voit que l'axiome que deux négations valent une affirmation est généralement erroné : deux négations se fortifient. Mais pour

donner plus de force à cette répétition, il fallait en éloigner un peu l'un de l'autre les deux membres, le verbe se trouvait naturellement là pour les séparer. Ce fut l'origine mécanique, mais l'effet dépassa la cause. Le verbe lui-même se trouva pris entre deux négations et en reçut plus complètement le cachet. Si la première n'avait pas été entendue, ou n'avait effleuré que légèrement l'oreille, la seconde y faisait refrain. Il y avait là un effet analogue à celui de la rime, qui, comme on le sait, est très puissant.

D'ailleurs, il se créait ainsi un véritable conglomérat verbal.

Ce conglomérat s'était établi, mais tout autrement, dans le procédé de l'infixation.

5° *Conjugaison négative proprement dite.*

Le Woloff nous offre un premier exemple d'une conjugaison négative, quoique à un faible degré. En effet, celle-ci y est produite par la suffixation d'une particule négative *ou*, mais cette particule n'existe pas ailleurs dans le langage, et consistant en une voyelle, elle se fond intimement avec la racine. En outre, elle supprime la voyelle finale et la remplace : *sopa*, aimer ; *sopu*, ne pas aimer. L'*ou* devient *oul* à l'infinitif, ainsi que dans les verbes auxiliaires. C'est avec ceux-ci que nous examinerons d'abord la formation du négatif.

Les verbes auxiliaires et même substantifs sont nombreux en Woloff ; c'est d'abord le verbe *a* ; au négatif il devient *du* ; *man a*, c'est moi ; *yav a*, c'est toi ; *du man*, ce n'est pas moi, *du yav*, ce n'est pas toi ; on remarquera en même temps que la tournure est renversée ; au positif c'est le pronom personnel qui précède ; au négatif, il suit. Passé : *man a von*, c'était moi ; *yav a von*, c'était toi ; *du von man*, ce n'était pas moi ; *du von yaw*, ce n'était pas toi. Même interversion : le verbe positif s'intercale ici entre le pronom et l'indice temporal, le négatif conserve la tête de la petite

proposition. De même au passé conditionnel : *man a kon*, ç'eut été moi ; *du kon man*, ce n'eût pas été moi. Au futur conditionnel l'ordre des mots est changé, mais celui au négatif diffère toujours de celui au positif : *kon man a*, ce serait moi ; *kon du man*, ce ne serait pas moi. A l'optatif *donté* est remplacé au négatif par *dul onté* ; *donté man*, que ce fut moi ; *dul onté man*, que ce ne fût pas moi.

Le second verbe substantif est *là* ; il est remplacé au négatif par *du*, et l'ordre des mots diffère : *man la*, c'est moi ; *yav la*, c'est toi ; *du man*, ce n'est pas moi ; *du yav*, ce n'est pas toi ; *Per la*, c'est Pierre ; *du Per*, ce n'est pas Pierre ; *i garap la*, ce sont des arbres ; *du i garap*, ce ne sont pas des arbres. De même au passé : *man la von*, c'était moi ; *du man la von*, ce n'était pas moi ; *yav la von*, c'était toi ; *du yav la von*, ce n'était pas toi. Ici le procédé est un peu différent, le verbe *la* est conservé au négatif et *du* ne joue plus ainsi le rôle que d'une particule négative. Au passé conditionnel, au contraire, *la* est remplacé par *du*, et l'ordre des mots est en contraste : *man la kon*, c'eût été moi ; *yav la kon*, c'eût été toi ; *du kon man*, ce n'eût pas été moi ; *du kon yav*, ce n'eût pas été toi. De même, au futur conditionnel *kon ma la*, ce serait moi ; *kon du man*, ce ne serait pas moi.

Le troisième verbe substantif est *di* ; ce *di* est une particule affirmative qui se conjugue : *di bur*, être roi ; *dul bur*, n'être pas roi ; *du ma di bur*, c'est que je suis roi ; *du nga di bur*, c'est que tu es roi ; *du ma dul bar*, c'est que je ne suis pas roi ; *du nga dul bur*, c'est que tu n'es pas roi ; *du ma kon di bur*, c'est que je serais roi ; *du ma dul kon di bur*, c'est que je ne serais pas roi. Dans le dernier cas, on trouve la particule affirmative *di* à côté de la négative *dul*.

Mais dans beaucoup de cas la différence s'accentue : *mangi di bur*, je suis roi ; *yangi di bur*, tu es roi ; *du ma bur*, je ne suis pas roi ; *do bur*, tu n'es pas roi ; on voit qu'au négatif, le pronom personnel se trouve abrégé ou supprimé. En même temps on intervertit sa place : *mangi di bur*, nous sommes roi ; *du nu i bur*, nous ne sommes pas roi.

A l'impératif, le négatif n'est plus *du*, mais *bu* et le pronom de la première personne subit une modification, en d'autres termes, l'indice du prohibitif est *bu* : *nā di bur*, que je sois roi ; *na nga di bur*, que tu sois roi ; *na-di-bur*, qu'il soit roi ; *bu ma di bur*, que je ne sois pas roi ; *bu nga di bur*, que tu ne sois pas roi ; *bu mu di bur*, qu'il ne soit pas roi.

Le quatrième verbe substantif est *do*, *don*, être. On peut obtenir ici un nouveau phénomène. Le Woloff possède plusieurs séries de pronoms personnels. On voit que le verbe au positif emploie une série et au négatif une autre : *do na dam*, je suis esclave ; *don na dam*, je ne suis pas esclave ; 2ᵉ personne au positif *do nga dam*, et au négatif *don la dam*, 3ᵉ personne *do na dam* et au négatif *doul dam* ; pluriel 1ᵉ *do nanu i dam* et *don nu i dam* ; 2ᵉ *don gen i dam*, *dou len i dam* ; 3ᵉ *do ñanu i dam* et *don ñu i dam* ; sans doute, ces formes du pronom peuvent se ramener quelquefois l'une à l'autre, mais elles sont cependant différenciées.

Le cinquième verbe substantif est *neka* à l'affirmatif, *nekul* au négatif. A l'indicatif présent, l'ordre des mots est le même dans les deux cas, mais *neka* devient *neku* et en outre, les pronoms personnels diffèrent. En voici le paradigme :

	1. *neka nā bur*, je suis roi	*neku ma bur*, je ne suis pas roi.
	2. *neka nga bur*, tu es roi	*neku la bur*
	3. *neka na bur*	*nekul bûr*
pl.	1. *neka nanu i bur*	*neku nu i bûr*
	2. *neka ngen i bur*	*neku nu i bûr*
	3. *neka nanu i bur*	*neku nu i bur*

Mais à d'autres temps il y a aussi interversion dans l'ordre des mots.

nek on nā bur, j'ai été roi, *nek on nga bur*, tu as été roi ; au négatif : *neku ma von bur*, *neku la von bur*

De même au passé conditionnel : positif *neku kon na bur* ; négatif *neku ma kon bur*.

Quelquefois, au contraire, le seul indice est la suffixation de *u*, *ul* : *ma neka bur*, c'est moi qui suis roi ; négatif : *mu nekul bur*.

Les verbes adjectifs offrent le même phénomène : *bah nā*, je suis bon ; *bahu ma*, je ne suis pas bon ; *bah on nā*, j'ai été bon ; *bahu ma von*, je n'ai pas été bon.

Il en est de même du verbe actif *sopa nā*, j'aime ; *sopu ma*, je n'aime pas ; *sopa nga*, tu aimes ; *sopu la*, tu n'aimes pas ; *sop on na*, j'ai aimé ; *sopu ma von*, je n'ai pas aimé ; *di na sopa*, j'aimerai ; *du-ma-sopa*, je n'aimerai pas.

Et à l'impératif et au prohibitif : *sopal*, aime, *bul sopa*, n'aime pas ; *nâ sopa*, que j'aime ; *bu ma sopa*, que je n'aime pas.

A l'affirmative la particule *ati*, encore, se conjugue ; au négatif on ajoute *ul* ; d'où *ati-ul*, et par contraction *atul* ; on obtient ainsi cette conjugaison : *deti na*, je suis encore ; *detu ma*, je ne suis plus.

De même il existe un verbe négatif *agul*, pas encore, s'analysant en *ul* et *agun*, et un autre *til*, ne jamais, et *atil*, ne plus jamais. Il n'y a pas de conjugaison affirmative à correspondre : *vahagul*, ne pas encore parler ; *vahayu-ma* ou *vahu-ma-gun*, je n'ai pas encore parlé ; *vahagu-la*, ou *vahu-la-gun*, tu n'as pas encore parlé. Prohibitif : *bulu vahagun*, ne parle pas encore ; *bu leñ vahagun*, ne parlez pas encore ; il y a cumul de deux négations ; *bu ma vahagun* ou *bu mâgun vah*, que je ne parle pas encore ; *bu nga vahagun*, ou *bu ngâ-gun vah*, que tu ne parles pas encore.

De même : *bah-til*, n'être jamais bon.

Ind. présent : *bah-ti-ma*, *bahti-la*, *bahtil* ; pl. *bahti-nu*, *bahti-lën*, *bahti-nu* ; *bāh-atil*, n'être plus jamais bon ; *bah-ati-ma*, *bah-ati-la*, *bahatil* ; pl. *bahati-nu*, *bahati-lën*, *bah-ati-nu*.

Telle est la conjugaison négative très remarquable du Woloff, elle mérite ce nom, car c'est la particule négative, distincte de l'adverbe négatif, d'ailleurs, qui se conjugue. Elle présente les traits essentiels suivants :

1° la négation est exprimée par une particule négative qui souvent (dans les verbes attributifs) s'agglutine à la racine ;

2° elle intervertit l'ordre des mots ;

3° elle emploie une gamme de pronoms personnels modifiés.

La négation a donc ainsi pénétré morphologiquement dans la conjugaison.

(A suivre.) RAOUL DE LA GRASSERIE.

APERÇU GRAMMATICAL

DE LA

LANGUE AMHARIQUE OU AMARIÑÑA

COMPARÉE AVEC L'ÉTHIOPIEN

par J. PERRUCHON.

Substantifs et adjectifs. — Les substantifs et les adjectifs sont, comme les verbes, composés de trois consonnes dans leur forme régulière. Les voyelles qui affectent les consonnes différencient ces trois catégories de mots. Nous ne pouvons donner ici toutes les formes nominales ou adjectivales qui peuvent résulter de ces combinaisons ; nous nous bornons à indiquer les plus usuelles et quelques procédés de formation secondaire qui existent dans les deux langues

En éthiopien, le nom d'agent porte un *â* long après la 2e radicale et un *î* après la 3e, *faṭârî,* créateur ; le substantif verbal amharique est constitué de la même manière, **nagârì**, parlant, parleur.

Les formes **gĕbur** et **gabir,** avec **û** ou **i** après la 2e radicale, sont celles d'adjectifs ou de participes ayant un sens passif ou intransitif, éth. et amh. **fĕṣum**, complet, **hadìs**, nouveau.

La lettre *m* préfixée à la racine donne des noms d'instrument et de lieu, *éth. et amh.* **manbar,** siège, trône.

L'addition d'un **t** ou d'un **â** long, en amharique, produit les formes **gĕbrat**, **gĕbrâ**, **gabrà**, **gabârâ**, qui sont celles de noms abstraits, de noms concrets et d'adjectifs : **rĕṭĕbat**, humidité ; **gĕrmà**, terreur ; **sabârâ**, morceau.

Les terminaisons **nat** en amh. et **nâ** en éth. forment des substantifs abstraits **ṭyèrnat**, bonté ; *dĕngĕlnâ*, virginité.

En ajoutant à la racine **anyâ**, on obtient des adjectifs de relation, **faras**, cheval, **farasanyâ**, cavalier ; en éthiopien ces adjectifs se distinguent par les terminaisons *âwî* et *âyĕ*.

La terminaison **âm** caractérise les adjectifs d'abondance, **habt**, richesse, **habtâm**, riche.

Genre des substantifs et des adjectifs. — En éthiopien, la lettre finale *t* marque généralement le féminin. Cette lettre sert également à former le féminin des adjectifs et des participes qui, parfois subissent en même temps une modification interne : *fĕṣum*, accompli, fém. *fĕṣĕmĕt*. En amharique aucune terminaison n'existe pour le féminin qui s'indique par l'article, le verbe, ou, pour les êtres animés, par les mots signifiant *homme, femme, male, femelle*, placés devant eux. Les objets inanimés ne sont d'aucun genre. L'adjectif n'a pas de forme spéciale pour le féminin ; il reste invariable au singulier.

Degrés de comparaison. — Le comparatif s'exprime en éthiopien par le positif suivi de la préposition *'em* ou *'emna, de, d'entre,* ou par un verbe de quantité ou de qualité *ya'abî emnêhu, il est plus grand que lui.* Ce dernier procédé est aussi usité en amharique avec certains verbes de qualité ou de quantité. Mais on forme le plus souvent le comparatif en plaçant devant le positif le mot **ylq** (éthiop. *yĕlĕhĕq*, plus âgé, devenu l'adverbe *plus* en amh.), combiné avec la particule **ka** (= *'em* éth.), **karsu ylq tallâq**, plus grand que lui.

Le superlatif se traduit en éthiopien par l'adverbe *ṭeqa*, très, placé devant le positif, *ṭeqa le'ul*, très haut, par la répétition de l'adjectif à l'état construit et au pluriel, et par le verbe de quantité ou de qualité précédé du relatif *za*, qui, celui qui : *zayeleheq*, l'aîné, le plus vieux. En amharique on fait précéder l'adjectif de l'âdverbe **'edyĕg**, très, beaucoup (rac. **adaga**, croitre, grandir (?) **'edyĕg malkâm**, très beau.

Formation du pluriel dans les noms et les adjectifs. — Le pluriel amharique se forme régulièrement en ajoutant au singulier de tout genre la syllabe **ôty** : **lĕdy**, fils, pl. **lĕdyôty**. En éthiopien, le pluriel régulier consistait dans les terminaisons *ân* pour le masc. et *ât* pour le fém., ajoutées au singulier *kèbur*, honoré, pl. *kĕburân*, *kĕburât* (1). Quelques uns de ces pluriels se sont maintenus en amharique dans quelques noms ; on y trouve aussi, mais rarement, des pluriels brisés, dont le nombre était si grand en éthiopien. Cependant l'amharique connaît une forme de pluriel brisé que l'on obtient en répétant l'avant dernière consonne du substantif ou de l'adjectif et en la faisant précéder d'un **â** long : **malkâm,** beau, pl. **malkâkâm.**

Déclinaison du substantif. — Il n'existe pas à proprement parler de déclinaison en amharique. Les rapports du nom avec les autres mots sont indiqués, comme en éthiopien, par des particules, **ya** pour le génitif, **la,** pour le datif, **ka** pour l'ablatif (éth. *'em* ou *'emna*), **ba** pour le locatif. Les prépositions **la,** à, **ba,** dans, sont communes aux deux langues.

Accusatif. – L'accusatif se forme en ajoutant un **n** à la fin du nom : **lĕdy,** fils, **lĕdyen**. En éthiopien, les noms terminés par une consonne prennent un *a* à l'accusatif, ceux terminés en *î* changent *î* en *ê* ; les autres ne varient pas. Les noms propres ajoutent la lettre *hâ* : *nĕgus*, *nĕgusa* ; *faṭârî*, *faṭârê* ; *Yshughâ*.

Génitif. — La particule **ya** qui sert à former le génitif n'est autre que le pronom relatif démonstratif *celui de*, en éthiopien *za* employé également pour le génitif, mais en amharique le composé ainsi obtenu se place devant le nom qu'il détermine. **Yanĕgus lĕdy,** le fils du roi, éth. *wald*

(1) En éthiopien la terminaison *ât* est aussi celle du pluriel de certains noms de professions comme *kâhen*, prêtre, pl. *kâhenât*. Peut-être même est-ce de ce double emploi qu'est dérivée en amharique une forme plurielle commune **aty** (**ty** étant le son mouillé du **t**) devenue ensuite **ôty**. (Cf. Guidi, *op. laud.*, p. 11, note).

zanĕgus. Si un nom qui en gouverne un autre se trouve être le complément d'un verbe, c'est ce dernier, déjà au génitif, qui prend la marque de l'accusatif, **n : yanĕgus- en bêt ayahu,** j'ai vu la maison du roi, et non **yanĕgus bêtĕn ayahu**. Après une préposition le **ya** du génitif disparaît : **banĕgus bêt,** dans la maison du roi, pour **ba yanĕgus bêt.**

L'*état construit*, qui est la manière propre des langues sémitiques d'exprimer le rapport de deux noms, n'est plus usité en amharique. Pour traduire deux substantifs réunis par la préposition *de*, avec un sens d'appartenance, l'éthiopien donne au premier la terminaison de l'accusatif que nous avons indiquée plus haut et le fait suivre du second : la maison du roi, *bêta nĕgus*. Il n'existe non plus en amharique aucune trace du génitif périphrastique qui consistait à joindre au premier nom un suffixe de la 3e personne et à faire précéder le second de la préposition *la*, à ; *bêtu lanĕgus*, sa maison au roi = la maison du roi.

Jonction des suffixes au nom. — Ils se joignent directement au nom ; si le nom se termine par une consonne il prend les formes **ê** (1re p.) et **û** (3e p.) ; s'il se termine par une voyelle, il reçoit les suffixes **yê, ya** (1re p.) et **w** (3e p.). — En éthiopien, ils se joignent aussi au nom, par simple apposition, au singulier, *u* et *o* (accusatif), avec les noms terminés par une consonne, *hu* et *ha* avec ceux qui sont terminés par une voyelle. Au pluriel la jonction s'opère à l'aide d'une voyelle de liaison, qui est *i*.

Noms de nombre. — Les noms de nombre amhariques dérivent presque tous des noms de nombre éthiopiens, que nous plaçons entre penthèses à côté des premiers :

1. **'and,** fém. **'andit** (*'ahadu,* fém. *'ahati*). — 2. **hulat** (*kĕlĕ'êtu*). — 3. **sost** (*šalastu*). — 4. **'arât** (*arbâ'ĕtu*). — 5. **'ammĕst** (*hamsĕtu*). — 6. **sĕddĕst** (*sĕdĕstu*). — 7. **sabât** (*sab'atu*). — 8. **sĕmmĕnt** (*samantu*). — 9. **zatany** (*tas'atu*). — 10. **'asr** (*'ašartu*) en composition **'asrâ**. — 11. **'asrând,** **'asr + and** = dix-un (*'ašartu wa'ahadu,* dix et un). —

20. **hĕyà,** pron. **hĕ'à, a'à** (*'eśra*). — 30. **salàsâ** (*šalâsâ*). — 40 **'arbâ** (*'arb'â*). — 50 **'amsâ** (*hamsâ*). — 60. **Sĕdĕsà** ou **sĕsà,** pron. **sissà** (*sĕsâ*). — 70. **sabâ** (*sab'â*), — 80. **sĕmânyâ** (*samânyâ*). — 90. **zatanà** (*tas'â*). — 100. **mato,** pron. **motuo** (*mĕ'et*. — 1000. **syih, syĕh** (*'asartu mĕ'et* dix cents). — 10.000 **'elf** (*'elf*).

Nombres ordinaux. — *Premier* se dit **fitanyà** ou **madyammaryà.** Les autres nombres ordinaux se forment en ajoutant **anyà** au nombre cardinal, **sost,** trois, **sostanyà,** troisième. En éthiopien on transforme le nombre cardinal en ordinal en affectant la 1re radicale d'un *â* long et en laissant les deux autres sans voyelles : *šâlĕs*, troisième, fém. *šâlĕsĕt*. On trouve encore les formes adjectivales *šâlĕsâwi*, fém. *šalĕsâwit* ; *šâlĕsâyĕ* fém. *šâlĕsît* ou *šâlĕsâyĕt*.

Verbe. — Le verbe se divise en verbe primitif, dérivé, régulier, irrégulier ou défectueux.

Le verbe primitif est celui qui se présente dans sa forme la plus simple ; il consiste en trois, quatre ou plusieurs consonnes. Le verbe de trois consonnes est dit trilittère ; celui de quatre, quadrilittère.

Le verbe régulier est celui qui se conjugue d'après des règles constatées. Le verbe irrégulier est celui dont la conjugaison s'écarte de la conjugaison normale. Enfin on appelle verbe défectueux celui dont la conjugaison est incomplète. Cette division s'applique à l'amharique et à l'éthiopien.

Temps ; modes. — Dans les deux langues, les verbes ont deux temps, l'un qui sert pour le *passé* et que nous nommons *parfait*, l'autre qui est employé pour le *présent ou futur* et que nous appelons *aoriste*, pour éviter la confusion que pourrait faire naître le terme *imparfait*, qui cependant conviendrait mieux s'il n'était pas déjà usité dans notre langue pour désigner un temps passé.

Il y a six modes : l'indicatif, le jussif, l'impératif, l'infinitif, le gérondif et le participe.

En éthiopien tous les temps sont simples. L'amharique a

des temps temposés, c'est-à-dire formés d'un temps simple et d'un verbe auxiliaire (1).

Cet auxiliaire est le verbe être, **'ala,** pron. **'alla** (éth. *hallawa*), qui n'a que le parfait : **'allahu,** je suis, **'allah** masc. **'allasy** fém., tu es, **'alla** il est, **'allaty,** elle est, **'allan,** nous sommes, **'allâtyĕhu,** vous êtes, **'allu**, ils sont. Avec les suffixes pronominaux, il correspond à notre verbe *avoir* : **bêt 'allany,** une maison est à moi = j'ai une maison. Son verbe négatif est **yallam** ou **lèla (liéla)**. En composition avec un autre verbe, les formes que nous venons de donner sont souvent abrégées en **'al** (voir plus loin temps composés).

Pour traduire notre verbe être on se sert de la particule **na** (éth. *na*, voici) : **nany,** je suis ; **nah, nasy,** tu es, **naw,** il est, **nàt** ; elle est, **nana** nous sommes, **nàtyĕhu,** vous êtes, **nàtyaw,** ils sont et **nawo** honorifique. Sa négation est **aydolam,** il n'est pas.

On emploie aussi comme auxiliaires les verbes **nabbara,** être (éth. *nabara*, demeurer) et **hòna,** être (éth. *kôna*). **'Alla,** comme auxilaire, correspond généralement à notre présent, **nabbara,** à notre imparfait et **hòna** à notre passé défini.

Formation des temps et des modes. — En éthiopien et en amharique la formation des temps et des modes est la même. Pour le temps passé, on ajoute à la fin de la racine qui subit certaines modifications vocaliques, des lettres qui sont des restes d'anciens pronoms et qui indiquent les personnes. Pour le temps présent ou futur, ainsi que pour le jussif ou le subjonctif, on se sert d'autres lettres qui ont la même origine et qu'on place devant la racine. On appelle les premières *adformantes* et les secondes *préformantes*.

Le tableau suivant montre les adformantes et les préformantes éthiopiennes et amhariques.

(1) Cependant parfois le verbe *kôna*, *être*, devient auxiliaire en éthiopien et, placé devant un aoriste, traduit notre imparfait : *kônû yĕsĕlĕyû*, *ils priaient*. (Voir plus loin valeur des temps).

	Adformantes			Préformantes.	
	amharique	**éthiopien**		**amharique**	**éthiopien**
3e p. m. s.	racine —	— racine —	3e p. m. s.	**ye** (+ racine)	*ye* (racine)
3e p. fém.	**ty**	— *ăt*	3e p. f.	**te** —	*te* —
2e p. m. s.	**kh** ou **h**	— *ka*	2e p. m. s.	**te** —	*te* —
2e p. f. s.	**sy**	— *ki*	2e p. f. s.	**te — i**	*te — i*
1re p. m. f. s.	**hu**	— *ku*	1re p. m.f.s.	**'e** —	*e* —
3e p. m. pl.	**û**	— *û*	3e p. pl. m.	**ye — û**	*ye — û*
3e p. pl. f.		— *â*	3e p. pl. f.		*ye — â*
2e p. pl. m.	**âtyčhu**	— *kemmu*	2e p. pl. m.	**te — û**	*te — û*
2e p. pl. f.		— *kĕn*	2e p. pl. f.		*te — â*
1re p. pl.	**na** et **n**	— *na*	1re p. pl.	**n, en** —	*n* —

On voit que les préformantes sont les mêmes dans les deux langues ; mais les adformantes diffèrent sensiblement. Nous avons déjà noté ces différences à propos des suffixes. Il y a lieu de retenir aussi que l'éthiopien a au pluriel une forme masculine et une forme féminine pour la 2e et la 3e personne. Elles se distinguent par la terminaison (*û*, masc., et *â* fém.). L'amharique n'a qu'une seule forme pour les deux personnes.

Conjugaison du verbe trilittère régulier. — En éthiopien la conjugaison du verbe varie selon qu'il est *transitif* ou *intransitif*. Le premier est caractérisé par la voyelle *a* aux trois radicales, *nagara ;* dans le second, la deuxième radicale porte un *ĕ*, *labĕsa*. Cette voyelle persiste au parfait à la 3e personne du fém. sing. et aux deux personnes du pluriel ; elle se change en *a* devant les adformantes consonnantiques, *labasku*. La conjugaison de l'aoriste est la même pour les deux verbes : *a* à la première radicale, et deuxième radicale muette *yĕqatĕl*, *yĕlabĕs*. Au subjonctif, le verbe transitif prend un *ĕ* muet à chaque radicale, et le verbe intransitif, un *a* bref à la 2e, les autres étant muettes : *yĕqtĕl*, *yĕlbas*.

Les verbes amhariques se divisent aussi en deux catégories, mais j'ignore si cette division repose sur le même principe que celle des verbes éthiopiens. Il faut remarquer d'abord qu'en amharique tous les verbes, sauf ceux qui ont

une gutturale, un **w** ou un **y** comme lettres médiales, ont la 2e radicale redoublée. On a donc pour le verbe primitif, la forme **naggara** et non *nagara*. Certains verbes conservent ce redoublement à tous les temps (**dyammara**, commencer), d'autres au contraire ne l'ont qu'au parfait, comme **naggara,** parler.

Nous donnons ci-après un tableau de la conjugaison du verbe en amharique et en éthiopien.

CONJUGAISON DES VERBES **naggara** parler et **dyammara,** commencer.

PARFAIT AMHARIQUE

même conjugaison pour les deux catégories de verbes

1re p. m. s.	**naggarhu**	**dyammarhu**
2e p. m. s.	**naggarĕkh**	**dyammarĕkh**
2e p. f. s.	**naggarĕsy**	**dyammarĕsy**
3e p. m. s.	**naggara**	**dyammara**
3e p. f. s.	**naggaraty**	**dyammardty**
1re p. pl.	**naggarna**	**dyammarna**
2e p. m. pl. / 2e p. f. pl.	**naggarâtyĕhu**	**dyammarâtyĕhu**
3e p. m. pl. / 3e p. f. pl.	**naggaru**	**dyammaru**

CONJUGAISON DU VERBE *qatala*, tuer, *labĕsa*, vêtir.

PARFAIT ÉTHIOPIEN

	verbes transitifs	verbes intransitifs
1re p. m. s.	*qatalku*	*labasku*
2e p. m. s.	*qatalka*	*labaska*
2e p. f. s.	*qatalki*	*labaski*
3e p. m. s.	*qatala*	*labĕsa*
3e p. f. s.	*qatalat*	*labĕsat*
1re p. pl.	*qatalna*	*labasna*
2e p. m. pl.	*qatalkĕmmu*	*labaskĕmmu*
2e p. f. pl.	*qatalkĕn*	*labaskĕn*
3e p. m. pl.	*qatalû*	*labĕsu*
3e p. f. pl.	*qatalâ*	*labĕsâ*

AORISTE AMHARIQUE

	1	2
1re p. m. s.	**'enagĕr**	**'edyammĕr**
2e p. m.	**tĕnagĕr**	**tĕdyammĕr**
2e p. f.	**tĕnagĕrì**	**tĕdyammĕrì**
3e p. m.	**ynagĕr**	**ydyammĕr**
3e p. f.	**tĕnagĕr**	**tĕdyammĕr**
1re p. pl.	**'ennagĕr**	**'endyammĕr**
2e p. m. / 2e p. f.	**tĕnagĕrû**	**tĕdyammĕrû**
3e p. m. / 3e p. f.	**ynagĕrû**	**ydyammĕrû**

AORISTE ÉTHIOPIEN

	transitifs	intransitifs
1re p. m. s.	*'eqatĕl*	*'elabĕs*
2e p. m.	*tĕqatĕl*	*tĕlabĕs*
2e p. f.	*tĕqatĕli*	*tĕlabĕsî*
3e p. m.	*yĕqatĕl*	*yĕlabĕs*
3e p. f.	*tĕqatĕl*	*tĕlabĕs*
1re p. pl.	*nĕqatĕl*	*nĕlabĕs*
2e p. m.	*tĕqatĕlù*	*tĕlabĕsu*
2e p. f.	*tĕqatĕlâ*	*tĕlabĕsâ*
3e p. m.	*yĕqatĕlû*	*yĕlabĕsû*
3e p. f.	*yĕqatĕlâ*	*yĕlabĕsâ*

JUSSIF AMHARIQUE

	1	2
1re p. m. s.	**'engar**	**'edyammĕr**
2e p. m.	**tĕngar**	**tĕdyammĕr**
3e p. fém.	**tĕngarì**	**tĕdyammĕrî**
3e p. m.	**yngar**	**ydyammĕr**
3e p. f.	**tĕngar**	**tĕdyammĕr**
1re p. pl.	**'ennĕgar**	**'endyammĕr**
2e p. m. / 2e p. f.	**tĕngarû**	**tĕdyammĕrû**
3e p. m. / 3e p. f.	**yngarû**	**ydyammĕrû**

SUBJONCTIF ÉTHIOPIEN

	transitif	intransitif
1re p. m. s.	*'eqtĕl*	*'elbas*
2e p. m.	*tĕqtĕl*	*tĕlbas*
3e p. fém.	*tĕqtĕlî*	*tĕlbasî*
3e p. m.	*yĕqtĕl*	*yĕlbas*
3e p. f.	*tĕqtĕl*	*tĕlbas*
1re p. pl.	*nĕqtĕl*	*nĕlbas*
2e p. m.	*tĕqtĕlu*	*tĕlbasû*
2e p. f.	*tĕqtĕlâ*	*telbasâ*
3e p. m.	*yĕqtĕlû*	*yĕlbasû*
3e p. f.	*yĕqtĕlâ*	*yĕlbasâ*

IMPÉRATIF AMHARIQUE

	1	2
2e p. m. s.	**nĕgar**	**dyammĕr**
3e p. m. s.	**nĕgarî**	**dyammĕri**
2e p. m. pl. / 2e p. f. pl.	**nĕgarû**	**dyammĕrû**

IMPÉRATIF ÉTHIOPIEN

	transitif	intransitif
2e p. m. s.	*qĕtĕl*	*lĕbas*
3e p. m. s.	*qĕtĕlî*	*lĕbasî*
2e p. m. pl.	*qĕtĕlû*	*lĕbasû*
2e p. f. pl.	*qĕtĕlâ*	*lĕbasâ*

GÉRONDIF AMHARIQUE

	1	2
1re p. m. s.	**nagĕrê**	**dyammĕrê**
2e p. m. s.	**nagĕrah**	**dyammĕrah**
2e p. f. s.	**nagĕrasy**	**dyammĕrasy**
3e p. m. s.	**nagĕro**	**dyammĕro**
3e p. f. s.	**nagĕrâ**	**dyammĕrâ**
1er p. pl.	**nagĕran**	**dyammĕran**
2e p. m. pl. / 2e p. fém	**nagĕratyĕhu**	**dyammĕratyĕhu**
3e p. m. / 3e p. f.	**nagĕraw**	**dyammĕraw**

GÉRONDIF ÉTHIOPIEN

	transitif	intransitif
1re p. m. s.	*qatîlya*	*labîsya*
2e p. m. s.	*qatîlaka*	*labîsaka*
2e p. f. s.	*qatîlakî*	*labîsakî*
3e p. m. s.	*qatîlô*	*labîsô*
3e p. f. s.	*qatîlâ*	*labîsâ*
1re p. pl.	*qatîlana*	*labîsana*
2e p. m. pl.	*qatîlakĕmmu*	*labîsakĕmmu*
2e p. fém.	*qatîlakĕn*	*labîsakĕn*
3e p. m.	*qatîlômu*	*labîsômu*
3e p. f.	*qatîlôn*	*labisôn*

INFINITIF AMHARIQUE

1	2
mangar	**madyammar**

INFINITIF ÉTHIOPIEN

transitif	intransitif
qatil, qătilot	*labis, labisot*

PARTICIPE ACTIF AMH.

nom d'agent **nagârî** **dyammârî**

PARTICIPE ACTIF ÉTHIOPIEN

manque nom d'agent *qatâli, labâsi*

PARTICIPE PASSIF AMH.

inusité ; on se sert du participe de la conjug. réfléchie-passive.

PARTICIPE PASSIF ÉTHIOPIEN

manque adject. *qĕtul lĕbus*

L'examen comparatif de ces conjugaisons donne lieu aux observations suivantes :

Parfait. — Nous avons déjà noté les différences des adformantes et le redoublement de la 2e radicale en amharique. La flexion du verbe transitif éthiopien et du verbe amharique est la même.

Aoriste. — La conjugaison est semblable dans les deux langues. Ce temps est caractérisé par la présence de la voyelle *a* après la 1re radicale, la 2e étant affectée d'un *ĕ* et la 3e muette, sauf pour les personnes qui comportent à la fin l'adjonction d'une voyelle indiquant le féminin ou le pluriel. Seuls certains verbes éthiopiens redoublent la seconde radicale.

Jussif amharique et subjonctif éthiopien. — Le jussif amharique se conjugue absolument comme le subjonctif éthiopien du verbe intransitif. Dans les verbes qui ont la 2e radicale doublée à tous les temps, le jussif est semblable à l'aoriste.

Impératif. — Dans les deux langues on forme l'impératif en retirant les préformantes du jussif ou du subjonctif, **tĕngar, tĕdyammer,** *tĕqtĕl, tĕlbas ;* impér. **nĕgar, dyammĕr** *qĕtĕl, lĕbas.*

Gérondif. — Ce mode qui correspond en français à un participe présent précédé des pronoms personnels, le temps présent dépendant d'un autre verbe ; *moi faisant, moi ayant fait*, est caractérisé en éthiopien par la voyelle *î* placée après la 2e radicale, *qatîl*, *labîs*, qui est la forme de l'infinitif, auquel s'ajoutent les suffixes pronominaux du nom. En amharique, la 2e radicale est affectée d'un *ĕ*, **nagĕr, dyammĕr,** probablement une ancienne forme infinitivale qui reçoit également des suffixes. Ces suffixes pour la 3e pers. du sing. et du pl. sont **ô, â, aw,** qui entrent dans la composition des suffixes pronominaux actuellement employés, **o** et **â** sont d'ailleurs les suffixes éthiopiens, *qatîlo*, *qatîl-â.*

Infinitif. — L'infinitif amharique diffère totalement de l'infintif éthiopien. Ce dernier, comme nous venons de le

voir est de la forme *qatîl*, *labîs*, qui donne aussi un féminin *qatîlot*, *labîsot*, conservant toujours la voyelle *î* après la 2e radicale. En amharique, les trois consonnes de la racine sont précédées d'un **m**, vocalisé en **a**, la deuxième radicale porte la même voyelle, tandis que la 1re et la 3e radicale sont muettes, excepté dans les verbes où la 2e radicale est toujours doublée ; à l'infinitif elle est affectée d'un **a : mangad**, **madyammar**.

Participe actif. — Le participe actif ou nom d'agent amharique est de la forme **nagàrì**, avec **à** après la 2e radicale et **ì** après la troisième ; il correspond à l'adjectif verbal ou nom d'agent éthiopien, **qatâlì**, meurtrier, le verbe n'ayant pas réellement de participe actif. Dans les verbes doublés, ce substantif verbal est de la forme **djammârì**.

Participe passif. — Ce participe n'existe ni en éthiopien ni en amharique. Le participe éthiopien ancien était *qĕtûl*, 1re radicale avec un *ĕ* muet ; 2e avec *û*. Plusieurs mots de cette forme sont passés en amharique comme adjectifs ou substantifs, tels sont **kĕbûr**, honoré ; **nĕgus**, roi, etc.

On obtient aussi un participe en plaçant devant le parfait simple le relatif **ya** ou devant l'aoriste simple le même relatif suivi de la lettre **m**, **yam**. Dans ce dernier temps la préformante de la 3e personne, **y**, se transforme en **ì : yanaggara**, *celui qui a parlé* ; **yamìnagĕr**, *celui qui parle*. Comme avec le génitif, ce **ya** disparaît après une préposition.

Ce participe se prête avec les suffixes et les enclitiques à des combinaisons complexes qui équivalent parfois à toute une phrase : **yâdarasabâtyawnĕm**, *et ce qui leur était arrivé* = **ya** + verbe 3e p. s. + préposition + suffixe 3e p. pl. + n (accus.) + m (conjonction).

Temps composés amhariques. — Ils sont au nombre de deux : le parfait composé et l'aoriste composé.

Parfait composé. — Il se forme du gérondif combiné avec le verbe **alla**, être de la manière suivante ; le verbe **'alla** est souvent abrégé en **'âl** (cf. plus haut).

Sing. 1re p.	**nagĕrè + allahu**	= **nagĕryâllahu**
2e p. m.	**nagĕrakh + âl**	= **nagĕrakhâl**
2e p. f.	**nagĕrasy + âl**	= **nagĕrasyâl**
3e p. m.	**nagĕro + âl**	= **nagĕroâl**
3e p. f.	**nagĕrâ + allaty**	= **nagĕrâllaty**
Plur. 1re p.	**nagĕran + âl**	= **nagĕranâl**
2e p. m. f.	**nagĕratyĕhu + âl**	= **nagĕratyĕhuâl**
3e p. m. f.	**nagĕraw + âl**	= **nagĕrawâl**

Aoriste composé. — Il est formé de l'aoriste simple conjugué avec le verbe **alla** qui s'abrège en **âl** à la 3e personne du singulier et aussi parfois à la 3e p. du pl.

Sing. 1re p.	**'enagĕr + allahu**	= **'enagĕrâllahu**
2e p. m.	**tĕnagĕr + allah**	= **tenagerâllah**
2e p. f.	**tĕnagĕri + allasy**	= **tenageryâllasy**
3e p. m.	**ynagĕr + al**	= **ynagĕrâl**
3e p. f.	**tĕnagĕr + allaty**	= **tĕnagĕrâllaty**
Plur. 1re p.	**'ennagĕr + allan**	= **'ennagĕrâllan**
2e p. m. f.	**tĕnagĕr + allâtyĕhu**	= **tĕnagerallâtyehu**
3e p. m. f.	**ynagĕru + allu**	= **ynagĕrâllu** (ou **âl**)

Dans les temps composés avec le verbe **nabbara,** ce verbe se place à la suite du premier et reste indépendant : **nagĕro nabbara.**

Conjugaison du verbe négatif. — Pour donner au verbe un sens négatif, on place devant lui la syllabe **al** (ancienne négation qui se retrouve en éthiopien dans le mot *'alĕbo,* il n'y a pas *'al* + *bo,* non + en lui, en cela) et on ajoute à la fin l'enclitique **m, alnaggaram,** il n'a pas parlé. Devant la préformante **t,** l'**l** de **'al** s'assimile à cette lettre et, devant la préformante **y,** prend un son mouillé **attĕnagĕrĕm,** tu ne parles pas ; **aynagĕrĕm,** il ne parle pas, pour **altĕnagĕrĕm, alynagĕrĕm.**

Valeur des temps et des modes amhariques. — Le parfait simple, **naggara,** a la valeur de notre passé défini ou indéfini, *il a parlé, il parla.* — Notre imparfait se traduit par l'aoriste simple suivi de **nabbara ; ynagĕr nabbara,**

il parlait. — Notre plus-que-parfait par le gérondif dans le verbe affirmatif et par le parfait dans le verbé négatif également suivis de **nabbara : nagĕro nabbara,** *il avait parlé,* **alnaggaram nabbara,** *il n'avait pas parlé.* — Le parfait composé correspond à un passé très proche ; l'aoriste composé à notre présent ou futur ; l'aoriste simple à notre subjonctif (1). Le jussif et l'impératif ont la même valeur que notre impératif ou ont un sens optatif.

Conjugaisons dérivées. — Ces conjugaisons procèdent du verbe primitif. Elle se forment par l'addition de certaines lettres qui lui donnent un sens *fréquentatif* ou *intensif, causatif, réfléchi-passif,* ou *causatif-réfléchi*, pour ne mentionner que les principaux.

Il existe en éthiopien des formes secondaires constituées comme le verbe primitif, mais avec l'intercalation d'un *ê*, d'un *â* ou d'un *ô* après la première radicale : *qêtala, qâtala, qôtala*. Ces voyelles se maintiennent dans tous les temps de la conjugaison, la 2ᵉ radicale prend à l'aoriste la voyelle *ĕ* et la 3ᵉ reste muette. Il en est de même en amharique pour les verbes dont la première radicale est pourvue d'un **â** long, comme **gâlaba (gallaba)**, galoper, courir. Ces verbes ont aussi un causatif, un réfléchi et un causatif-réfléchi en éthiopien.

Forme fréquentative. — Elle est caractérisée en éthiopien par le redoublement de la 2ᵉ radicale *qattala*, à l'aoriste la 1ʳᵉ radicale prend la voyelle *ê*, *yeqêtel* ; le subjonctif est semblable à l'aoriste de la 1ʳᵉ conjugaison, *yeqattel*, d'où dérive l'impératif *qattel*, avec la 2ᵉ radicale redoublée. Gérondif *qattilo*, infinitif *qattĕlo, qattĕlot*.

La deuxième radicale étant redoublée à la deuxième conjugaison en amharique, il a fallu trouver un autre procédé

(1) Je note seulement la valeur générale dans le verbe affirmatif. M. Guidi a très bien expliqué la correspondance des temps amhariques avec ceux de l'italien dans sa grammaire que nous suivons pas à pas. Il sera toujours utile de s'y reporter pour de nombreux détails importants que nous avons dû omettre.

pour indiquer la fréquence de l'action. Ce procédé est emprunté au même principe. On répète la 2[e] radicale en l'affectant d'un *â* long, la lettre suivante étant doublée : **nagâggara**, aoriste **ynagâggĕr**, jussif **ynagâger** (sans doublement), impér. **nagâgĕr**, infin. **managâgĕr**, gérond. **nagâgĕro**, part. act. **nagâgari**.

Forme causative ou factitive. — L'éthiopien et l'amharique emploient deux lettres pour indiquer cette modification du sens primitif Ce sont *a* ou *as* préfixés à la racine ; *a* est plus employé que *as* en éthiopien, où on ne la trouve qu'avec les verbes ayant la première radicale affectée de la voyelle *o* : *qôtala*, *asqotala*. Avec *a* préfixé, nous avons un causatif de la 1[re] conjugaison *aqtala* et un causatif de la 2[e] conjugaison *aqattala*.

En amharique la syllabe **as** paraît réservée aux verbes dont la 2[e] radicale est toujours redoublée ou à ceux qui commencent par **'a** pour éviter la rencontre et la confusion des deux **'a** ; conjugaison : **anagara** ou **asnagára**, aor. **yânagĕr**, juss. **yângĕr** impér. **angĕr**, infin. **mângar**, gér. **angĕro**, part. act. **angâri**.

Forme réfléchie passive. — Elle a comme caractéristique en éthiopien comme en amharique un **t** préfixé au verbe primitif. — Eth. *taqatĕla*, *taqattala*, dérivés des 1[re] et 2[e] conjugaison. A l'aoriste et au subjonctif le *t* s'assimile à la lettre suivante si celle-ci est une dentale ou une sifflante.

En amharique le **t** s'assimile toujours sauf avec **'a** ou **'a**. Dans ce cas la première radicale est redoublée : **tanaggara**, aor. **ynnaggar**, juss. **ynnagar**, impér. **tanagar**, infin. **mannagar**, partic. **tanagâri**. — On forme aussi un réfléchi avec la syllabe **'an** ou un réfléchi-passif, à l'aide de la syllabe **tan** préfixées ; mais ces formations sont plus fréquentes avec les verbes composés de plus de trois lettres.

Causatif du fréquentatif. — Il se forme en préfixant un **'a** à la conjugaison fréquentative : éth. *aqattala* ; amh. **annagâggara**, aor. **yânnagâggĕr**, juss. **yânnagâgĕr**, imp. **annagâgĕr**, infin. **mânnagâgĕr**, gér. **annagâgĕro**, partic. **annagâgâri** (actif.).

Réfléchi-passif du fréquentatif. — Il dérive du fréquentatif en lui préfixant un **t**. — Ethiop. *taqattala* ; amh. **tanagâggara,** aor. **ynnagàggar,** juss. **ynnagâgar** ; impér. **tanagàgar** ; infin. **mannagâgar** ; gérond. **tannagâgero,** part. **tannagâgâri**.

Causatif du réfléchi. — Il est caractérisé par les lettres **asta** placées devant le verbe primitif — éth. *astaqtala*, *astaqattala*, amh. **astanaggara**.

Verbes quadrilitères. — Ils se conjuguent, ainsi que ceux qui ont plus de quatre lettres, comme les verbes trilittères, amh. **lamallama,** verdir, aor. **ylamallĕm,** jussif, **ylamlĕm,** impér. **lamlĕm,** infin. **malamlam,** gér. **lamlĕmo,** part. **lamlâmi.** — De même en éthiopien : *mandaba*, être affligé, *yemanadĕb*, subj. *yemandĕb*, impér. *mandĕb*, infinitif *mandĕbo*, gérond. *mandîbo*.

(A suivre.) J. Perruchon.

MÉLANGES.

« Religionswissenschaft » ou « Religionsgeschichte ».

A propos d'une nouvelle revue : *Archiv fur Religionswissenschaft* (J. C. B. Mohr, Freiburg i. B., 14 marks, 40).

Nous avons appris avec joie la création de ce nouveau journal d'histoire religieuse, et le premier fascicule, en nous faisant connaître le nom des rédacteurs, nous promet de savants travaux et d'utiles enquêtes.

Le directeur de la revue, M. Th. Achelis, et M. l'abbé Hardy, professeur à l'université de Fribourg (Suisse), bien connu par les importants ouvrages qu'il a consacrés au Védisme et au Bouddhisme, nous exposent le but, le plan, l'utilité de leur publication. M. Hardy se demande : « *Was ist Religionswissenschaft ?* » et décrit la méthode des recherches historiques religieuses. Il y a certainement beaucoup de remarques intéressantes dans les pages (9-42) où il examine ce grave sujet : tout le monde sera d'accord pour louer l'ampleur de ses théories et l'ingéniosité de ses aperçus, mais le programme que la revue semble avoir adopté, le programme dont son titre est l'expression, me paraît, — faut-il l'avouer, — bien hardi, je dirais volontiers, dangereux.

Il est dangereux de parler de l'histoire des religions comme d'une science faite ou à faire : car l'expression inexacte entraîne de fâcheuses illusions. Qui dit science dit un ensemble de lois démontrées par l'expérience, une théorie compréhensive assignant une place logique aux faits particuliers et les rattachant à leurs causes immédiates et éloignées. Peut-on, sans arrière-pensée dogmatique, et avec quelque vraisemblance, quelque utilité, construire une théorie du sentiment religieux, expliquer ses caractères variés, préciser ses fondements psychologiques et historiques, marquer les étapes normales de son développement chez les différentes nations et dans l'humanité considérée comme une large société à branches multiples ?

Il est impossible, nous le reconnaissons, de limiter nos efforts à l'exposé brutal des doctrines et des faits religieux, car cet exposé ne sera fidèle que si nous nous associons d'une manière intime aux sentiments religieux dont nous étudions les manifestations. Cette intelligente sympathie avec les races disparues ou étrangères sera alimentée par l'examen attentif et passionné des documents, de tous les documents qui peuvent évoquer la physionomie véritable des évènements et des hommes. S'il est certain que toute comparaison pèche par la base, que toute théorie est insuffisante, il est non moins évident que les détails prennent leur valeur significative du tableau d'ensemble où ils sont groupés : les aits seront rattachés à leurs causes, expliqués soit par leurs origines, soit par leurs conséquences. Une ligne n'est-elle point connue quand un certain nombre de points sont déterminés ? La courbe irrégulière qu'a suivie l'évolution religieuse, sera précisée quand les divers moments de cette évolution auront été mis en pleine lumière. Mais existe-t-il un peuple dont l'histoire soit assez documentée pour qu'on puisse tracer la courbe de son évolution religieuse ? Cette courbe peut-elle être ramenée à une formule par l'étude du graphique fourni par les autres nations ? C'est ce qui nous paraît très douteux.

Admettons, si l'on veut, qu'on écrive l'histoire religieuse d'une civilisation déterminée, histoire présentant comme les histoires de la littérature ou de l'art, d'innombrables lacunes, mais fidèle cependant et suffisamment scientifique. Admettons aussi qu'on construise une « Science des religions », qu'on dise : « Religionswissenschaft », comme on dit : « Sprachwissenschaft ». — A la condition toutefois qu'on ne perde pas de vue, et la faillite de la « Science du langage » en tant qu'elle est autre chose que la constatation des faits, et les différences essentielles de la linguistique et de l'histoire des religions, — à la condition que cette science des religions soit appréciée comme il convient.

Entrons dans quelques détails.

On peut concevoir une philosophie de l'histoire des langues, une philosophie de l'histoire des civilisations, une philosophie de l'histoire des religions : certaines lois en effet régissent le développement de la culture intellectuelle morale, matérielle de l'humanité. Chez tous les peuples nous trouvons des mythes et des légendes, des sorciers et des prêtres, des superstitions et des théologies. Soit

qu'on recherche la signification des mythes, leur origine, leur mode d'interprétation liturgique ou doctrinale ; soit qu'on analyse l'idée du culte et de la croyance, les concepts moraux, l'organisation des confréries et des clergés, le rôle des grandes personnalités historiques, l'influence des philosophies, la genèse de ces grands organismes qui canalisent tous les courants populaires et semblent défier par la solidité et la souplesse de leurs institutions la loi fatale des décadences inévitables, — je cite au hasard quelques problèmes parmi les plus captivants — on ne manquera pas de signaler de nombreux points de contact entre les différents peuples, et de hasarder d'ingénieuses hypothèses.

Je crois que dès aujourd'hui, esquissée sous une forme impersonnelle et impartiale, comme elle est par exemple dans le brillant essai de M. Hardy, — qui nous présente en somme un cadre vide sans rien préjuger de la solution, — cette philosophie de l'histoire religieuse devance suffisamment les recherches historiques. C'est déjà trop que de formuler les questions, que de préciser les termes du problème : l'histoire a plus d'imagination que nous. L'idéal assigné à nos efforts ne doit pas être trop sublime : il est bon de savoir ce que la Science peut attendre de nous, et de saisir, dans son effrayante complexité, la tâche de l'historien de la Religion. Mais il ne faut pas se faire d'illusion : comme le dit notre auteur, l'interprétation immédiate des faits ne suffit pas pour décrire l'histoire religieuse d'un peuple et d'un siècle ; il faut prendre point d'appui sur la méthode comparative et hypothétique, fragile et complaisant instrument ; — et pour qu'une enquête sur l'histoire générale de la conscience religieuse donne des résultats positifs, il faut appeler à notre aide la métaphysique ou le dogme.

Quelques-uns sont portés, ce me semble, à exagérer la sécurité que présentent les hypothèses et les comparaisons en pareille matière, à se faire illusion sur leur importance au point de vue de la méthode. M. Hardy sait mieux que personne, ce qui en est : peut-être le lecteur mal informé pourrait-il s'y tromper. Il est plus aisé de comparer l'évolution du théâtre indien et l'histoire du drame antique — et Dieu sait si ce serait une besogne commode, — que de comparer, par exemple, le Bouddhisme au Christianisme, ce à quoi tout le monde, depuis vingt-cinq ans, trouve un évident plaisir. — Les comparaisons, pour être fécondes, doivent porter

sur des objets strictement déterminés et qui soient, non seulement de même catégorie, mais de même espèce, commensurables, étant constitués des mêmes éléments. A rapprocher la rhétorique des Alaṁkāraçāstras de celle d'Aristote, à examiner l'idée de Dieu, l'idée de l'homme, l'idée du péché, dans la Bible, dans le Bouddhisme, dans les Tantras, on aboutit à des résultats négatifs ou déconcertants.

Je consens volontiers d'ailleurs à ce qu'un « Religionsforscher » ait des clartés de tout, quelque spécial que soit le domaine où s'exerce son activité ; — mais qu'il réserve les raisonnements et les idées générales pour quelque excellente occasion. Un védisant doit avoir des notions exactes sur l'Avesta, sur les mythologies indo-européennes, sur l'hindouisme ; l'étude du Jaïnisme ne doit pas être séparée de celle du Bouddhisme, et réciproquement ; l'examen sommaire des doctrines mahométanes suppose la connaissance des idées alexandrines, nestoriennes, persanes, hindoues ; le Soufisme, l'ascétisme musulman, les théosophies ismaëliennes constituent un cycle dont l'histoire ne sera pas inutile à l'indianiste. Non seulement le commerce intellectuel a été intense entre toutes les parties du monde barbare ou civilisé, mais l'esprit humain demeure partout, dans une très variable mesure, il est vrai, semblable à lui-même. Les Refayah, les fakirs et les yogis sont proches parents ; Al Gazali, St Thomas, Çaṁkara ne sont pas sans point de contact ; toutes les théologies, toutes les scholastiques se ressemblent plus ou moins ; l'action des clergés opposée à l'action des foules s'exerce presque toujours dans le même sens ; la rédaction, la codification des écritures sacrées soulève d'ordinaire les mêmes problèmes. Non seulement, pense M. Hardy, l'historien ne peut séparer ce que l'histoire a formellement uni, — les différentes formes religieuses où s'est successivement exprimée la tendance constante d'une grande collectivité ethnique ou morale, les divers aspects que présente une antique tradition continuée par diverses races à travers tous les accidents de leur vie, les multiples transformations d'une idée qui fait le tour du monde ou survit aux systèmes définis dans lesquels elle s'était incarnée pour animer de nouvelles synthèses doctrinales, — non seulement la méthode *historico-comparative* (p. 40) affirme ses droits et fournit un instrument précieux, mais on doit aussi employer dans les recherches religieuses, la méthode *anthropologico-comparative :* celle-ci, insoucieuse des

limites marquées par les rapports historiques, observe et analyse les faits religieux, identiques sur la surface du globe, qui ont leur source dans la nature humaine.

Sans méconnaître l'importance philosophique, psychologique, — je n'ose dire historique — de ce procédé, j'admire avec inquiétude ceux qui se chargeront de dégager les conclusions que comporte l'étude parallèle de tous les faits religieux connus et inconnus. Ils construiront, s'ils ont du génie, une œuvre de grande ampleur ; ils concourront, par la vulgarisation très prudente de leurs systèmes, à l'éducation générale ; ils nous révèleront — tel est leur programme, — l'origine des cultes, l'origine du droit pénal, l'origine des civilisations, la genèse de la conscience religieuse, les lois générales de son évolution : mais ces vigoureux théoriciens rendront-ils service à l'étude scientifique de l'histoire religieuse ? oui, s'ils daignent s'occuper des petits problèmes qui sollicitent l'attention des « philologues » (comme disent les allemands), si on accueille leurs avis avec une respectueuse méfiance, si on n'oublie jamais que leurs synthèses sont nécessairement provisoires et insuffisantes. Fournir d'utiles suggestions, indiquer des rapprochements lumineux, telle est leur tâche ; il leur est interdit de formuler des conclusions, de deviner « ce qui a dû se passer ».

Il faut aller plus loin et dire les choses comme elles sont : dans l'état actuel de nos connaissances, même quand il s'agit d'explorer un domaine relativement restreint, craignons les vues d'ensemble, les appréciations sommaires où nous prétendons résumer une série d'impressions souvent contradictoires : non seulement l'histoire générale de la conscience religieuse reste enveloppée de ténèbres, mais des religions historiques nous ne pourrons jamais écrire qu'une histoire simplifiée et hypothétique. Combien d'actes de foi ne faut-il pas faire pour exposer dans un ordre chronologique les faits les plus importants ! Quelle part on doit sciemment accorder au sentiment et au goût personnel pour tracer l'esquisse la plus terne du Mahométisme ou du Bouddhisme ! C'est folie que construire sur des reconstitutions provisoires une théorie sans utilité pratique.

Notons aussi que la méthode comparative, même dans les provinces où son emploi paraît le plus légitime, menace de fausser dès le début de l'enquête l'interprétation des faits. Le « Religionsforscher » a la fâcheuse obligation d'interpréter les données

historiques, textes et traditions, doctrines et rituels : interpréter, c'est comprendre, c'est traduire ; c'est exprimer avec des mots français, régis par la grammaire française, une pensée formulée dans l'original avec une syntaxe et un vocabulaire bien différents ; c'est exposer, sans violer les lois de notre logique, des métaphysiques et des théosophies conçues par des cerveaux non équilibrés comme les nôtres ; qu'il s'agisse du culte, de la théologie, de la morale, — d'une église savante ou d'une population inculte — c'est décrire un état d'esprit qui nous paraît souvent absurde, obscur, irréel. Loin de recommander la méthode comparative — qui suggère des types connus, des classifications toutes faites, des images floues et commodes, qui permet à peu de frais d'ordonner la confusion en nous dérobant les nuances et les signes caractéristiques — nous sommes tentés de proscrire toute prédisposition à retrouver du « déjà vu » : nous n'aurons que trop de plaisir à nous sentir en pays de connaissance, à manier des concepts familiers, à découvrir des interprétations qui satisferont notre esprit parce que nous les aurons, sans le savoir, imposées aux faits. Les explications trop simples ne sont pas vraies.

En résumé, et l'histoire de ces dernières années me paraît le prouver suffisamment, il semble que « la science des religions » doit rester la moindre des préoccupations de l'historien : elle ne trouve pas dans les faits une base d'opération assez stable et assez étendue.

Encore que nous croyions légitimes, urgentes même, les réserves formulées ci-dessus, nous sommes heureux que tout le monde ne partage pas nos hésitations et nos scrupules. D'ailleurs, s'il est amusant de parler « théorie », on se comprend généralement mal quand l'entretien roule sur des questions abstraites et générales : un programme ne se comprend que par l'exécution et nous approuverons sans doute M. Hardy en toute chose quand il nous donnera le premier chapitre du livre que son « avant-propos » fait espérer. — Nos objections portent, on l'a vu, moins sur la conception même d'une science des religions que sur les dangers de la méthode, sur les abus qu'on a faits et qu'on fera de cette science très vacillante (1). Chacun doit avoir une philosophie de l'histoire — et

(1) Voyez par exemple, dans le présent numéro des « Archiv.. », l'article de M. A. Vierkandt sur les « Götternamen » de M. Usener : « Il est évident,

tâcher de se la former juste : mais il ne faut pas se payer de mots. Comme le disait excellemment M. Colinet en rendant compte d'un précédent travail de M. Hardy, « l'étude scientifique des « principes universels » et même celle de leurs applications plus ou moins générales nous semble appartenir au domaine de la philosophie pure. Sans doute elle devra en ceci, comme en toute autre matière, tenir compte des faits, mais ceci ne lui enlève pas son caractère propre. L'hiérologie de M. Hardy sera de la « Religionsphilosophie » bien faite : toute philosophie comme toute connaissance humaine, doit partir de l'observation extérieure ; mais lorsqu'on en arrive à rechercher les causes les plus élevées des faits, on doit avouer qu'on est entré dans le domaine de la philosophie, si l'on veut conserver aux mots le sens qu'ils ont eu jusqu'aujourd'hui » (1).

Bouddhisme. Notes et bibliographie (1898).

I. A. BARTH. *Le pèlerin chinois I-tsing* (Journal des Savants, Mai, Juillet et Sept. 1898 ; tiré à part, 52 p.) [d'après CHAVANNES, *Voyages des Pèlerins Bouddhistes. Les religieux éminents*... et J. TAKAKUSU, *A Record of the Buddhist Religion... by I-tsing*].

Les travaux de M. Barth sont faits pour décourager ceux qui prétendent les résumer, car il ne s'y trouve pas de mots inutiles, et on risque de déflorer sa pensée. — Les documents se sont singulièrement multipliés, qui permettent de suivre par la pensée les pèlerins bouddhistes dans leurs pieuses et pénibles expéditions. Pourquoi ils entreprenaient ces lointains voyages, comment ils

pense M. A. V., que l'évolution de la civilisation humaine suit en général une marche ascendante : dans une vue d'ensemble, les reculs, les décadences apparaissent comme des exceptions, provoquées par des circonstances particulières ».

(1) Voyez le discours d'ouverture du cours de théologie de Fribourg en Brisgau, que prononçait M. Hardy en 1887 : « Die Allgemeine vergleichende Religionswissenschaft » — et les observations, pleines de bon sens et de fermeté, que ce programme a suggérées à M. Ph. Colinet (. . . . *L'histoire des Religions chez les Catholiques*).

Nous n'avons fait, dans les pages qui précèdent, que les renouveler avec quelques variantes.

s'y préparaient, leurs itinéraires (1), leurs ressources, l'accueil qu'ils recevaient parmi les frères, leurs impressions, leurs travaux, leur rôle dans la vie des églises bouddhiques, tout cela est dit avec précision, discuté avec autorité, expliqué avec beaucoup de charme. Je ne pense pas qu'un trait suggestif ou intéressant, au point de vue des indianistes ou à celui des profanes, ne soit pas mis en valeur : le livre excellent de M. Chavannes, aussi habile à mener à bonne fin ses travaux qu'à en choisir le sujet, rendait cette tâche relativement facile.

Le troisième article, consacré au mémoire traduit par M. Takakusu, est riche en observations intéressantes (2). M. Barth est amené à nous laisser entrevoir sa pensée sur une question capitale, celle des rapports du Petit et du Grand Véhicule. I-tsing ne nous donne pas toutes les lumières qu'on souhaiterait ; sa sincérité, sur ce point comme sur bien d'autres, demeure à bon droit suspecte ; et c'est une bonne fortune que M. Barth ait bien voulu se constituer son interprète. Peu à peu la lumière se fait sur une des périodes de l'histoire du Bouddhisme, la plus intéressante de toutes à mon avis.

II. Tathāgata.

Quel est le sens primitif de ce mot, quelles en sont les diverses significations, ou pour mieux dire, quelles significations lui ont été attribuées par les diverses écoles ? C'est un problème assez intéressant. Intéressante aussi l'histoire de l'exégèse de ce mot par les savants européens.

Cette histoire, le *Journal de la Société Asiatique* de Londres nous en a fourni, l'an dernier, tous les éléments. Plusieurs savants, et non des moindres, ont apporté leur contribution à cette enquête ; et chacun semble y mettre tant de zèle qu'elle n'est pas encore close.

C'est M. Robert Chalmers qui a ouvert le feu (p. 103). Après avoir rappelé les opinions bien connues de Fausböll, de Childers,

(1) Malgré les observations nouvelles de M. A. B. les diverses stations de la route maritime (Sumatra, Java, les iles Nicobar et Tamlouk sur l'Hougly) ne sont pas toutes exactement déterminées.

(2) Les dix huit écoles et leur Vinaya ; la science grammaticale d'I-tsing et sa connaissance du sanscrit ; le caractère littéraire des Çāstras ; l'histoire de la médecine dans l'Inde (cf. pour mémoire l'article « Buddhism and Ayurveda » par Nārāyana Sen Kavibhūṣana, Journ. Buddh. T. Soc., V, 3).

de Rhys Davids et d'Oldenberg, et discuté les interprétations de Buddhaghoṣa et divers fragments des Piṭakas, il conclut : tathāgata = tatha (adjectif) + āgata = one who has come at the real truth (1).

M. Shawe (p. 385) constate que la traduction tibéthaine : « de-bz'in (« according to that », or « to those ») gçegs-pa (« to go ») correspond à deux interprétations de Buddhaghosa (tathā-āgato (2), ou tathā-gato).

M. Senart (p. 865), avec sa maîtrise habituelle et se dégageant de l'opinion des commentateurs, rapproche le terme tathāgata, de cet autre nom, aussi illustre, qu'on a donné au Bouddha : « Sugata », « qui a bien marché ». Tathāgata = qui a marché ainsi. — Si on se rappelle le rôle du « chemin » dans la terminologie bouddhique, si on compare à l'expression tathāgata, l'expression, très apparentée et presque synonyme, tādṛç (tādi, tādin, tāyin), on avouera que cette explication, sans s'imposer, — on ne peut prétendre à l'évidence dans ce genre de recherches — est la plus vraisemblable de toutes.

Mais l'histoire des interprétations indigènes est aussi très digne d'intérêt. Mgr de Harlez (J. R. A. S. 1899, p. 131) y apporte une contribution capitale. S'inspirant de la traduction chinoise (zho lai), il reprend l'hypothèse tathā-āgata ; et en ce qui concerne le sens du mot tathā, modifie heureusement l'hypothèse de M. Chalmers sommairement écartée par M. Senart. Tathāgata = « qui est venu véridiquement, selon sa nature, comme cela devait être » (3) : telle serait, sinon l'étymologie, du moins la valeur technique du terme ; et la langue du Grand Véhicule justifie cette interprétation.

Avec autant d'ingéniosité que Buddhaghoṣa, les docteurs mahāyānistes se sont plu à jouer sur le mot : et nous trouvons dans

(1) M. Chalmers (p. 391) remarque que M. Franke, de Königsberg, avait donné la même interprétation, dans la Wiener Zeit. f. d. K. d. M., IX, 347.

(2) Ceci paraît bien invraisemblable, car bde(-bar)-gçegs-pa = sugata, cf. JÄSCHKE, p. 565.

(3) Le mot « tathatā » : opposé sans doute à vitatha(tā), et quelquefois écrit (à tort, je pense), tathâtā n'est pas séparable de l'expression tathâgata. Et la « tathatā », pour autant qu'on puisse dépouiller ce terme de l'auréole mystique dont l'entourent les Acâryas, c'est bien la nature des choses véridique et telle qu'elle est, le tattva, identique d'ailleurs à la çûnyatâ, (vacuité) puisqu'il n'y a ni tathatā, ni vitathatā (cf. FUJISHIMA, *Bouddhisme japonais*).

Candrakīrti une explication qu'il faut rapprocher d'une de celles qu'a signalées M. Chalmers : sa evādhigatasarvajñajñāno bhagavān yathā dharmāṇāṁ tattvaṁ vyavasthitaṁ tathaivāçeṣato gatatvād (1) buddhatvāt tathāgata ity ucyate (*Madhyamakavṛtti*, p. 156, 7. Cf. Buddhaghoṣa cité J. R. A. S. 1898, p. 106) Ailleurs (p. 8, 2) Candrakīrti nous fait connaître un mode d'argumentation familier sans doute à l'école : santi... hetvādayaḥ | tathā tathāgatena nirdeāt | yad dhi yathā tathāgatena nirdiṣṭaṁ tat tathā.

(A suivre.) L. V. P.

(1) *Ex. conj.* : Mss. : to jagatvāt.

COMPTES-RENDUS.

Speculum perfectionis, seu S. Francisci Assisiensis Legenda antiquissima, auctore fratre Leone, nunc primum édidit PAUL SABATIER. 1898.

1 vol. in-8° de CCXIV-376 pp. Paris, Fischbacher. 12 fr.

Nous devons signaler dans cette Revue une publication hagiographique de la plus grande importance, due à M. P. Sabatier : il s'agit du *Speculum perfectionis, seu S. Francisci Assisiensis Legenda antiquissima*. Ceux qui connaissent le savant, ont pu apprécier sa compétence toute particulière en ce qui concerne Saint François d'Assise et les premiers temps de l'ordre franciscain. Ils ont pu voir comment il avait su exploiter les sources primitives, en noter le caractère et en discuter l'autorité. Mais son premier travail, nous voulons dire l'histoire du Patriarche d'Assise, n'était qu'un point de départ pour des travaux plus vastes et plus approfondis. Au cours de ses recherches, M. P. Sabatier a trouvé sept manuscrits du *Speculum perfectionis*, et il a résolu de le publier. Entre ces manuscrits, il a remarqué particulièrement le *Mazarinus* 1743, qui renferme un *Explicit* particulièrement intéressant. Il y dit que le livre a été composé à Sainte-Marie de la Portioncule, le 11 mai 1228 ; mais, comme l'année était indiquée d'après le comput pisan, nous devons comprendre 1227. A la suite de cette trouvaille, M. P. Sabatier s'est livré à des recherches plus détaillées et plus minutieuses. Il a cru devoir conclure, — et, malgré les expressions de l'*Incipit*, nous estimons qu'il est dans le vrai, — il a conclu, disons-nous, que ce livre est d'abord l'œuvre d'un seul auteur. Allant plus loin, il a cru pouvoir déterminer cet auteur : il ne serait autre que frère Léon, celui-là même que Saint François d'Assise appelait *frate Pecorella*. Il ne met pas en doute que l'ouvrage n'ait été composé à la Portioncule, et achevé à la date indiquée plus haut. Enfin le but de l'auteur était de soutenir la règle primitive et les volontés du patriarche contre les adoucissements et les explications qu'on voulait y apporter.

Nous ne résumerons pas l'argumentation de M. P. Sabatier, quand il s'efforce d'attribuer la paternité du *Speculum* à frère Léon. Ceci nous conduirait très loin. L'auteur y fait preuve d'une critique sagace et ingénieuse, mais, disons-le bien loyalement, sans nous convaincre complètement. Nous modifierons donc son assertion, en disant que le *Speculum* est *très probablement* l'œuvre de frère Léon.

Quant à la date de 1227, qui est attribuée à cet ouvrage, M. l'abbé Vernet, dans l'*Université catholique* (1), ne l'admet pas, pour certaines raisons qui

(1) N° du 15 juillet 1898.

ont une réelle valeur. Ainsi, le *Speculum* se sert constamment de l'expression *Beatus Franciscus*, et Saint François ne fut canonisé qu'en 1228. Si l'on admet aussi, — ce qui est très vraisemblable, — que le *Speculum* a fait partie de la *Légende des Trois Compagnons*, il faut se rappeler que celle-ci date de 1246. Bien d'autres questions pourraient être soulevées : mais n'insistons pas plus que de raison.

En résumé, nous avons dans le *Speculum perfectionis* un document très important, rédigé par un religieux qui a vécu dans l'intimité de Saint François d'Assise, et qui contribue à nous faire mieux connaître le bienheureux. Il se montre partisan décidé de la règle primitive, et adversaire déterminé de frère Elie. Nous pouvons douter de son impartialité, et de sa juste appréciation de toutes choses : nous ne mettons pas en suspicion sa bonne foi.

Nous ne pouvons terminer cet article, — trop court à notre gré, — sans insister sur les mérites multiples de l'éditeur. Publier un texte, c'est œuvre de paléographe : l'éclairer, c'est le propre d'un véritable historien. M. P. Sabatier a montré qu'il est plus qu'un déchiffreur de manuscrits. Il l'a prouvé par cette longue introduction de plus de deux cents pages qu'il a mise en tête de son livre ; par les notes très savantes qu'il a placées au bas du texte pour en montrer la signification ; par tous les détails, — et aussi les appendices, — qu'il a fait ressortir à propos.

Une table alphabétique, dressée avec la plus grand soin, facilite les recherches, et permet de s'orienter au milieu des indications de tout genre qui enrichissent cette publication. Si l'étude de l'histoire était partout menée avec la même conscience et une pareille modération, les rapprochements seraient bien faciles entre les camps les plus opposés. Nous ne partageons pas toutes les appréciations de M. P. Sabatier ; mais nous souhaitons que tous les protestants soient aussi courtois et aussi désireux que lui de chercher en tout la vérité et rien que la vérité.

A. L.-B.

* * *

Cosmologie Hindoue, d'après le Bhâgavatapurâna par A. Roussel, prêtre de l'Oratoire, Maisonneuve, Paris 1898, 399 p.

Le livre de M. l'abbé Roussel est un livre intéressant, instructif et, pour tout dire en un mot, un livre aimable et à lire. Le grand public — auquel les indianistes français ne pensent pas assez et qui ne connaît le Bhâgavata que par le deuxième acte du « Monde où l'on s'ennuie » — y trouvera un aliment substantiel à la fois et léger : l'auteur s'est préoccupé de rendre assimilables les divagations philosophiques et religieuses du poème hindou ; il y réussit en groupant de nombreuses citations dont l'ensemble constitue la somme complète de la théodicée, de la morale et de la légende Kṛṣṇaïte d'après le Bhâgavata. Ces citations sont illuminées par un commentaire perpétuel dans lequel abondent les rapprochements avec les livres saints du christianisme, méthode qui permet au lecteur de passer sans peine du connu à l'inconnu et donne parfois des résultats inattendus et très curieux au point de vue

psychologique : encore qu'elle soit commode, elle serait dangereuse, si M. Roussel, malgré sa vive sympathie pour la pensée indienne, ne mettait les choses au point par de très prudentes réserves.

Ce livre est un livre de vulgarisation : l'auteur donne une preuve de dévouement et je suis d'accord avec lui sur l'urgence que présentent les publications de ce genre. « Sans être évêque, remarque M. Barth à propos d'un livre du Rév. R. S. Copleston, évêque de Colombo, on peut être agacé de tout ce qui se débite sur le Bouddhisme (1) ». Le Kṛṣṇaïsme jouit aussi d'une popularité équivoque : et le meilleur moyen de détruire des théories fantaisistes sur les rapports du christianisme et des religions de l'Inde, c'est assurément de faire connaître ces dernières, sans établir des réfutations historiques souvent fragiles.

Bien que M. Roussel n'ait pas exclusivement travaillé pour les indianistes, il leur fournit un répertoire utile, il leur donne le moyen de dépouiller rapidement un volumineux Purāṇa, il rencontre et souligne beaucoup de particularités curieuses : besogne qui devait être faite et que seul pouvait entreprendre le travailleur désintéressé qui a bien voulu compléter la traduction laissée interrompue par Burnouf et Hauvette-Besnault : c'est à lui que revient la tâche d'aborder un jour dans toute leur complexité les problèmes vers lesquels convergent les études qu'il a publiées sur le Mahābhārata, sur « la prière dans l'Inde », sur le Pañcarātra, sur le Bhâgavata.

Il connaît mieux que personne les nombreuses questions que soulève ce dernier livre : l'introduction qu'a écrite Burnouf, modèle de sagacité et de prudence, pourrait à l'heure actuelle être renouvelée. Expliquer comment se sont constitués les Purāṇas ; caractériser les éléments étrangers au noyeau de l'œuvre, lieux communs de la cosmologie brahmanique, thèses et nomenclatures, qu'on retrouve ailleurs que dans le Bhâgavata et dans des documents moins mêlés ; préciser les retouches qu'a subies la religion Kṛṣṇaite, les innombrables annexes qui ont donné à son livre officiel un aspect convenable, retouches, annexes, qui marquent le travail de l'orthodoxie et qui sont dans l'incertitude même de la chronologie une indication non négligeable ; dégager l'histoire du Sāṁkhya et du Vedânta pauraniques, et saisir le procédé normal du développement des religions hindoues en comparant les doctrines philosophiques des Purāṇas, lambeaux épars du tissu qu'ont tramé les écoles savantes des Darçanas, aux systèmes généralement sceptiques ou athées ; enfin, et pour tout dire en un mot, assigner au Bhâgavata sa véritable place dans la littérature kṛṣṇaïte et dans la littérature brahmanique ; c'est la tâche, non pas d'une vie entière, mais de toute une école d'indianistes : le terrain ne sera pas de sitôt déblayé. C'est l'Inde même qu'il faudrait expliquer dès les origines ; et à considérer les difficultés de ces recherches, on se prend de pitié pour les solutions hâtives et les hypothèses qui expliquent tout en dix lignes.

Le Bhâgavata ne nous donne pas la clef du problème, tant s'en faut. Sans parler des origines dont l'examen comporte de si nombreuses hypothèses,

(1) *Bulletin des Religions de l'Inde*, 1894, p. 35.

les « mythes solaires », la question des rapports du Kṛṣṇaïsme avec le Bouddhisme, etc., et à considérer seulement le côté philosophique et doctrinal du Purâṇa, c'est dans les commentaires dvaitavâdins des Vedântasûtras, dans les œuvres des Râmânujas et des Râmânandas, dans les sectes dites réformatrices, que peuvent être étudiées les tentatives savantes et sincères de conciliation entre la *Bhakti* ou la religion et le *Vedânta*, ou la philosophie. Le Bhâgavata nous apprend du moins ce que l'orthodoxie admet de la religion populaire : la bhakti, dont le dernier comme le premier mot est Kṛṣṇa, esclave de ses dévots, leur ami, leur sauveur, leur récompense ; les rites d'adoration et les dhâraṇîs ou formules magiques. Les spéculations sur l'œuvre, sur le *yoga* « cessation de l'activité de la pensée », n'ont jamais été séparées dans l'Inde pauranique de l'adoration du Dieu personnel, et cet état d'esprit, très vieux, puisqu'il se manifeste éloquemment dans la Bhagavad gita, est de nos jours à peine troublé par l'influence européenne. Si préoccupé qu'on soit d'un préjugé à coup sûr raisonnable, — à savoir qu'il a dû exister, en dessous des aristocraties élevées dans le commentaire des Sûtras, des sentiments religieux très simples, des systèmes qu'on peut résumer dans la croyance à un dieu personnel, (içvaravāda) — ce serait par trop simplifier les choses que de procéder sur cette base à une reconstruction historique.

La science des religions trouve dans l'Inde beaucoup de faits curieux à cataloguer : le jour est encore lointain où elle pourra formuler des lois. Dans le Bhâgavata, la Bhakti (dévotion) raconte ingénieusement son histoire : « Je suis née, dit-elle, dans le Draviḍa » (p. 318 ; cf. Bodhicaryâvatâra, VI, 13). Que ne pouvons-nous prendre à la lettre ou interpréter son récit ! Que l'origine de la « Dévotion » doive être cherchée dans la conception monothéiste, dans l'influence étrangère (ce qui paraît bien peu admissible), ou plutôt dans le culte des héros et des divinités tribales, elle oscillera entre le panthéisme brahmanique, où elle risque de s'évaporer associée à une gnôse dissolvante, et la superstition tantrique, sa sœur aînée, vêtement dont elle peut à peine se dépouiller sans cesser d'être elle-même, mais qui la rend si aisément abjecte et méconnaissable.

Dans un livre récent sur « le Sacrifice d'après les Brâhmaṇas » M. Sylvain Lévi nous fait connaître par une analyse pénétrante une des formes les plus curieuses de la conception tantrique : à quel moment la *Çraddhâ*, ou croyance à la vertu thaumaturgique du rite, est-elle devenue la croyance, la foi, la dévotion en Dieu ? Cette évolution a-t-elle été précédée d'une évolution en sens inverse ? Quoi qu'il en soit, et que cela nous suffise pour le moment, on peut marquer dans le sein même du Kṛṣṇaïsme les diverses étapes ou plus exactement les diverses phases de l'idée religieuse : les Tâpanîya Upaniṣads, qui se rattachent aux mouvements appelés « néo-brahmaniques » (?), au Viṣṇuisme et au Rāmaisme, accusent le triomphe des formules et des cercles magiques ; nous n'avons plus ici le préhistorique sacrifice, le Soma arique ou indo-européen ; mais avec un matériel nouveau, avec des *maṇḍalas* et des *dhāraṇīs*, et le prestige qu'une langue chiffrée donne aux formules, nous retrouvons la même croyance à l'énergie du rite. Le Dieu est vivant, mais c'est un serviteur que « celui qui sait » tient à ses ordres. — Le Pañcarâtra appartient avec de

notables variantes au même cycle de conceptions religieuses : M. Roussel a cru pouvoir comparer les invocations mystiques dont il est égayé, flèches d'amour qui doivent blesser le cœur du dieu, aux oraisons jaculatoires des chrétiens (1). — Parfois, se dégageant de l'influence également pernicieuse de la spéculation et du rite, fortifiée néanmoins par la discipline philosophique, encore vibrante de l'émotion maladive qui précipite les dévots sous le char des idoles, la pensée religieuse s'exprime avec une élévation remarquable. Mille passages du Bhâgavata sont admirables et trahissent autant d'ingéniosité que de ferveur (2); on connait les Çandilyabhaktisûtras, les manuels de piété qui ont vivifié le vieux Brahmanisme, toute cette littérature de *stotras* (hymnes) commune au Kṛṣṇaïsme et au Bouddhisme. Le Dieu peut indifféremment s'appeler Kṛṣṇa ou Amitâbha, il est le père et le sauveur : bouddhiste ou dévot du Bhagavat qui s'appelle Kṛṣṇa, l'hindou a foi dans des promesses formulées en termes identiques ; entre la *Sukhāvatī* et le *Goloka*, il n'y a pas de différence ; le salut est promis à qui prononce le nom de Kṛṣṇa (p. 98), de même à qui invoque le Bodhisattva ; offenser Kṛṣṇa est une cause de salut, de même, d'après les théologiens du grand véhicule, offenser les Bodhisattvas (p. 338, *Bodhicaryāvatāra* I, 34).

Je n'essaie pas de résumer le livre de M. l'abbé Roussel, mais je crois en donner une idée exacte, en dire l'importance et la saveur, en comparant le programme qu'il s'est imposé à celui de M. Warren dans son « Buddhism in translations », et à celui de M. Hopkins dans ses « Religions of India » : « Whereas Barth in his admirable handbook aimed at making his reader know all about the religions of India, we have sought to make our reader know those religions » (3). Plus étroit, le cadre de M. Roussel a été mieux rempli (4).

L. V. P.

---

(1) *Etude sur le Pañcarātra*, dans les *Mélanges Harlez*.

(2) pp. 141, 144, 153, 161, 303, etc.

(3) Dans cette sommaire comparaison des deux livres, le mot « admirable » est parfaitement justifié ; mais j'ai peur que les termes ne doivent être renversés. Le livre de Hopkins est superficiel, celui de Barth va jusqu'au tid. Aussi bien est-ce peut-être une erreur du prote ?

(4) M. Roussel s'est abstenu de prendre position dans la discussion soulevée par M. Weber il y a quelque trente ans et qui a préoccupé, outre mesure, l'opinion. Il n'est pas éloigné de croire à une influence quelconque du christianisme sur le Kṛṣṇaïsme (pp. 382, 383) : il n'a pas cru que ce fut le moment de préciser sa maniere de voir.

CHRONIQUE.

— M. L. Job a traduit de l'anglais les *Nouvelles études de mythologie* de Max Müller (Paris, Alcan, 1898).

— Le petit volume *Spiritualisme et spiritisme* publié par le Dr Surbled rend grand service à la philosophie et à la science contemporaine. Netteté des principes, clarté de l'exposition, réfutation solide des objections opposées au vrai spiritualisme par le matérialisme soi-disant scientifique, et par le spiritisme soi-disant spiritualiste, critique du faux idéalisme, du monisme et des doctrines panthéistes qui veulent s'appuyer sur la science moderne, tels sont les mérites et l'objet de cet ouvrage.

— Le P. Ortolan a publié, chez Delhomme, à Paris, une étude sur l'origine et la filiation des sciences, intitulée *Savants et Chrétiens*. C'est une histoire des sciences et des savants, dans l'antiquité et à l'époque chrétienne. L'auteur met spécialement en relief le rôle et l'influence de l'Eglise dans la culture intellectuelle.

— Le P. Le Bachelet, S. J., s'est occupé *De l'Apologétique traditionnelle et de l'Apologétique moderne* (Paris, Lethielleux). Il examine ce qu'on peut admettre et ce qu'il faut rejeter dans cette dernière Apologétique, et dans la méthode d'immanence qu'elle propose.

* * *

— Dans le f. 4 du vol. II de *Sphinx*, M. Piehl étudie *Quelques formes pronominales en égyptien*, et donne une *Troisième série de cinquante quasi-mots à exclure du Dictionnaire hiéroglyphique à venir*.

— Le t. XXVI des Annales du Musée Guimet (3e partie) renferme *L'exploration des ruines d'Antinoë* par Al. Gayet. La ville d'Antinoë fut consacrée par Adrien au culte de son favori divinisé, Antinoüs. Ce dieu de l'Egypte a dû recevoir un culte conforme aux rites égyptiens. M. Gayet a tenté de retrouver des souvenirs de ce

culte sous les décombres d'Antinoë. Il a découvert, en effet, un temple purement égyptien et même daté de Rhamsès II, mais où, sur un débris d'inscription, on reconnaît le nom d'Antinoüs. Adrien se sera emparé de ce monument pour le consacrer à son favori. M. Gayet reproduit en dix-huit planches les parties du temple actuellement dégagées. — Il a cru aussi prouver que le lieu de la sépulture d'Antinoüs est à Antinoë et non à Rome.

— Les grands temples royaux de la rive gauche, à Thèbes, sont bien connus ; on néglige le plus souvent les chapelles moindres ou les grands édifices presque entièrement ruinés qui les accompagnaient jadis et formaient comme une lisière ininterrompue à la plaine thébaine. C'est à ceux-là que M. Petrie s'est attaqué pendant l'hiver 1895-1896, et il a publié dernièrement (*Six Temples at Thebes*, London, Quaritch) les documents de toute nature qu'ils ont rendus Il les a classés par ordre chronologique, des débuts de la XVIIIe dynastie à la fin de la XXe.

— M. Amélineau a publié, il y a quelques mois, chez Leroux *Les nouvelles fouilles d'Abydos (1897-1898).* Cette fois encore, il faut distinguer, dans l'œuvre de M. Amélineau, les faits qu'il apporte, et les théories qu'il échafaude sur les faits. Les faits sont très importants. La théorie, on la connaît. Toutes les tombes d'Om-el-gâab, au moins les royales, appartiennent aux temps qui précédèrent les dynasties humaines de Manéthon. Cette fois, M. Amélineau aurait découvert les tombeaux véritables où les rois Horus, Sît et Osiris auraient été ensevelis avant d'être déifiés. Ainsi, les dynasties divines entrent de plein pied dans l'histoire.

M. de Rougé (*Monuments contemporains des deux premières dynasties récemment découverts en Egypte*. Extr. des *Mém. de la Soc. des Antiquaires de France*, Paris, 1898) et M. Capart (*Notes sur les origines de l'Egypte d'après les fouilles récentes* dans la *Rév. de l'Univ de Bruxelles*, nov. 1898) ont pensé, et à bon droit, que les Mânes de M. Amélineau sont des Pharaons des premières dynasties humaines. La brochure de M. Capart résume bien les résultats des dernières fouilles.

— Les découvertes de MM. Petrie, Amélineau, Margan ont mis plus que jamais à l'ordre du jour le problème de l'origine des Egyptiens. M. G. Schweinfurth a examiné à nouveau cette question dans le Bull. de la Soc. khédiévale de géographie, *De l'origine des Egyptiens et quelques-uns de leurs usages remontant à l'âge de pierre.*

— A la séance du 20 Janvier de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, M. Heuzey a présenté la reconstitution en plâtre d'une très antique palette de scribe conservée partie au musée du Louvre, partie au Musée Britannique ; deux autres palettes analogues ont été récemment découvertes en Egypte par M. Quinbelle. L'ornementation de ces monuments appartient à la première forme de l'art égyptien, reconnue depuis peu et dont l'apparence asiatique a causé beaucoup de surprise. On se convainc de plus en plus que la civilisation de l'Egypte est venue d'orient, avec une race asiatique qui a fondé dans la vallée du Nil les premières dynasties historiques.

— Nous signalons l'apparition de la première dissertation hongroise traitant d'un sujet d'égyptologie. M. E. Mahler vient de publier sous le titre *Egyiptologiai tanulmányok a chronologia Koeréboel* un travail sur le Jour de l'An des Egyptiens, accompagné de nombreux hiéroglyphes.

— M. l'abbé Valbuena s'applique à vulgariser en Espagne les conquêtes de l'Egyptologie et de l'Assyriologie. Il vient de donner le deuxième volume de son *Egipto y Asiria resuscitados* (Tolède, Menor, 1898), lequel embrasse l'histoire du peuple Juif depuis la mort du patriarche Joseph, jusqu'à celle du prophète Samuel

— *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse, und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse.* Koptische Texte, Ubersetzung, Glossar, von G. Steindorff (Texte und Untersuchungen, n. F., II, 3,a. Leipzig, Hinrichs, 1899). — Le musée de Berlin a acquis neuf feuillets de l'un des manuscrits coptes trouvés à Akhmîm en 1893. D'autres ont déjà été publiés et traduits par M. Bouriant dans les Mémoires de la mission archéologique française au Caire. M. Steindorff a soumis tous ces fragments à un examen attentif. Il y reconnaît trois œuvres distinctes, une description incomplète du séjour des damnés et de celui des bienheureux, une prophétie du genre apocalyptique sur l'antéchrist, enfin un court fragment de l'Apocalypse de Sophonie. M. Steindorff ne veut pas porter de jugement définitif sur ces fragments, mais mettre, le plus tôt et le mieux possible, ces textes à la disposition des critiques.

— M. Horner vient de donner une nouvelle édition critique, avec traduction anglaise, de la version bohaïrique des Evangiles, publiée jadis par Wilkins et Schwartze (*The Coptic Version of the*

New Testament. Oxford, Clarendon Press, 1898). L'auteur a collationné quarante-six mss. qu'il nous décrit dans une introduction magistrale précieuse non-seulement pour l'étude de cette version du N. T., mais encore pour celle de la paléographie copte.

— Nous signalons l'article de Dom RENAUDIN, *La littérature chrétienne de l'Egypte*, dans l'Université catholique, janvier 1899.

* * *

— Le t. XVIII de la *Bibl. du Sémin. des Langues Orient*. de Berlin qui vient de paraître chez W. Spemann (Stuttgart et Berlin, 1898) est intitulé *Maerchen und Erzaehlungen der Suaheli*, von C. VELTEN. Il renferme 65 récits recueillis exclusivement parmi les indigènes.

— Les livraisons 1-5 du t. III du *Recueil d'archéologie orientale* de M. CLERMONT-GANNEAU ont paru chez Leroux. Nous y remarquons spécialement : § 2. *La grande inscription phénicienne nouvellement découverte à Carthage*. — § 6. *La Nea, au l'église de la Vierge de Justinien à Jérusalem* — § 10. *L'inscription nabatéenne de Kanatha.*

— Les deux ouvrages les plus anciens sur la vie de Mahomet sont la *Sîra* d'Ibn Ishak et le *Kitâb al Maghazi* d'Al-Wakidi. M. HOROVITZ a étudié la composition et la valeur historique de ce dernier livre (*De Wâqidii libro qui Kitâb al Magâzi inscribitur*, Berlin, Mayer, 1898).

— M. CARRA DE VAUX entreprend une série d'études d'histoire orientale, dont le premier volume *Le Mahométisme: Le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam* vient de paraître (Paris, Champion, 1898).

— La publication de M. A. NAGY (*Die philosophischen Abhandlungen des Iaqûb ben Ishâq-al-Kindî*, Munster, Aschendorff, 1897) comprend les versions latines de quatre traités inédits, attribués au célèbre docteur Al-Kindi (IX s.). Ces opuscules ont pour sujet : l'intellect, le sommeil et les visions, les cinq essences, l'introduction à la logique.

— M. H. DERENBOURG consacre un volume à *Oumâra du Yémen, sa vie et son œuvre* (Bibl. de l'Ecole des langues orientales vivantes. IVe s., vol. X). C'est un poète arabe du XIIe s., que Saladin accusa de connivence avec les Francs et fit crucifier au Caire. Cette accu-

sation de connivence avec les Francs est un trait curieux qu'on rencontre mentionné chez d'autres auteurs arabes de cette époque.

— M. BELKASSEM BEN SEDIRA, prof. à l'Ecole supér. des Lettres d'Alger, a publié une *Petite grammaire d'arabe littéral* (Alger, Jourdan, 1899) très pratique et appelée à rendre de sérieux services aux jeunes arabisants d'Algérie.

— Le travail de M. COOK, *A Glossary of the Aramaic Inscriptions* (Cambridge, University Press, 1898) est fait avec soin et conscience. Il a le malheur de venir presque en même temps que le *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik* de M. LIDZBARSKI, qui est écrit avec une évidente supériorité de méthode et d'expérience.

— La *Kurzgefasste Syrische Grammatik* de M. T. NÖLDEKE est arrivée à une seconde édition (Leipzig, Tauchnitz, 1898).

— Sous forme de supplément à son important ouvrage, M. DELITZCH (*Die Entstehung des aeltesten Schriftsystems, oder der Ursprung der Keilschriftzeichen*, Leipzig, Hinrichs, 1898) publie une brochure où il reprend, pour les compléter et les rectifier, les vues qu'il a précédemment émises sur l'origine des écritures cunéiformes.

— L'histoire de la religion assyro-babylonienne de M. JASTROW (*Handbooks on the History of Religions. The Religion of Babylonia and Assyria*, Boston, Ginn, 1898) est un ouvrage de grand mérite. L'auteur y étudie le panthéon prébabylonien, babylonien, assyrien, néo-assyrien ; les différentes classes de textes religieux ; les temples et le culte.

* * *

— La grammaire hébraïque du Dr KIHN (*Praktische Methode zur Erlernung der hebraeischen Sprache*, Tübingen Laupp, 2e Aufl.) est un bon livre élémentaire, clair, avec des exercices de lecture, versions et thèmes, morceaux choisis, petit lexique.

— M. KAUTZSCH complète sa remarquable version allemande de l'Ancien Testament, en y joignant la traduction des livres *dits* apocryphes (Tobie, Judith, etc.) et des principaux pseudépigraphes (Hénoch, Jubilés etc.). Les deux fascicules qui ont paru (Mohr, 1898), contiennent la version du IIIe livre d'Esdras, et une bonne partie du Ier livre des Macchabées, avec une introduction pour chaque livre et des notes critiques et historiques.

— Dans la poésie lyrique des Hébreux, faut-il reconnaître une

forme chorale analogue à celle des Grecs ? Faut-il y distinguer des strophes et des antistrophes, harmonieusement distribuées, destinées à être chantées alternativement par deux chœurs? Le P. Zenner le croit (*Die Chorgesänge im Buche der Psalmen*, F. i. B., 1896) et le P. Hontheim a appliqué, l'an dernier, cette théorie, un peu modifiée, à plusieurs psaumes (*Zeitschr. für kath. Theol.*). Le P. Condamin l'applique à son tour au c. III d'Habacuc (*Rev. Bibl.*, 189[illegible], 1), et il estime qu'elle en reçoit une confirmation nouvelle.

— M. Müller continue l'application de son ingénieuse théorie de la strophe hébraïque (*Strophenbau und Responsion*, Wien, 1898). Les morceaux étudiés sont le cantique de Débora, quelques passages des Prophètes et des Psaumes, et quelques-uns des fragments récemment découverts de l'Ecclésiastique.

— M. Emmanuel Cosquin écrit, dans le 1er n° de la Revue Biblique de cette année, un important article sur *Le livre de Tobie et l'Histoire du sage Ahikar*. Dans la version latine du livre de Tobie par S. Jérôme, il est dit (XI, 20) qu'Achior et Nabath, parents de Tobie, vinrent le féliciter du retour de son fils. Dans les diverses traductions grecques, et dans la vieille traduction latine, cet Achior prend une plus grande importance. C'est un haut dignitaire de la cour d'Assyrie, neveu de Tobie. Lui aussi a passé par de grandes épreuves : il a été trahi par son neveu qui l'a plongé dans un lieu ténébreux. Mais la main divine l'en a tiré et a châtié l'ingrat. Ce passage du Livre de Tobie a de nombreux points de contact avec l'Histoire du sage Ahikar, publiée, au commencement de ce siècle, dans les *Mille et une nuits* et dont plusieurs savants ont, dans ces dernières années, traduit différentes versions. Ces points de contact avaient été signalés, en 1880, par M. Hoffmann, et, en 1890, par M. Bickell. M. Cosquin y revient à nouveau, en s'aidant des dernières publications. L'Histoire d'Ahikar, qui, dans sa forme primitive, était polythéiste, a été tout entière, cadre et détails, empruntée aux contes populaires ; il n'y entre pas une parcelle de vérité historique. Impossible de déterminer à quelle époque précise cette Histoire a été primitivement écrite. Mais il semble résulter de sa comparaison avec les allusions du Livre de Tobie qu'elle est antérieure à celui-ci. Dès lors se trouve confirmée l'opinion de ceux qui voient dans ce livre une longue parabole, pleine d'enseignements, mais toute d'imagination.

— M. de Kirwan s'est occupé, l'an dernier, dans la *Revue thomiste*, de *La localisation du déluge et les péripéties de la question.* Il soutient que le déluge a bien été partiel, mais qu'il a exercé ses effets sur une région beaucoup plus étendue que ne l'ont admis Suess et M. de Girard. L'effondrement d'un continent, dont les îles de la Sonde, les Maldives, les Laguedives sont les restes, a provoqué un exhaussement de l'Océan et l'invasion momentanée par les eaux de l'abîme d'une partie de l'Asie Occidentale. C'est là que les Noachides ont seuls survécu au péril.

— Trois fascicules du *Dictionnaire de la Bible* ont paru dans un espace de temps assez court. Ils comprennent les lettres C, D, E. L'article *Déluge* de M. Mangenot est un résumé complet de la question. On regrette seulement qu'il n'ait pas consacré un paragraphe au problème *littéraire* que soulève Gen. VI, 5-IX, 19.

— M. Hühn vient de publier la première partie d'une étude sur les prophéties messianiques, *Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim* (Mohr, 1899). L'auteur ne donne pas le résultat de recherches personnelles, mais un aperçu sur l'état actuel des questions.

— Le P. Lagrange (*Rev. Bibl.*, 1899, 1) montre, contre MM. de Moor et Loisy, que les *Khabiri* des lettres d'El-Amarna ne sont pas les Hébreux, mais faisaient partie de bandes babyloniennes.

— L'étude de M. Von Gall sur les anciens lieux de culte israélites (*Altisraelitische Kultstaetten*, Giessen, Ricker, 1898) consiste en une série de notes érudites, mais fort chargées de conjectures, touchant les endroits mentionnés dans l'Ancien Testament qui ont possédé un sanctuaire.

— M. Wildeboer étudie encore l'opposition qu'on croit remarquer entre les prophètes de Jahvé et le peuple de Jahvé au VIIIe S., dans une brochure intitulée *Jahvedienst und Volksreligion in Israel* (Mohr, 1899).

— On trouvera, dans le livre de M. Blau, *Die altjüdische Zauberwesen* (Strasburg, Trübner, 1898), des renseignements précis et curieux sur la magie chez les Juifs, renseignements puisés principalement dans les sources rabbiniques. Ce travail se recommande surtout pour l'époque talmudique.

* * *

— Il n'est pas un sanskritiste qui ne connaisse le savant ouvrage

d'A. Bergaigne, *La Religion védique d'après les hymnes du Ṛg-Véda*. Nous sommes heureux d'annoncer que la consultation de cet ouvrage sera désormais plus facile, grâce à un *Index* rédigé par le Dr Maurice Bloomfield, Professeur à l'Université John Hopkins de Baltimore. L'éminent indianiste, si avantageusement connu en Europe par ses précieux travaux, « a personnellement senti le besoin » de cet Index et il l'a rédigé pour épargner à d'autres les recherches auxquelles il s'était vu obligé. Nous n'avons que des éloges à lui adresser pour ce travail, qui forme le t. IV de l'ouvrage de A. Bergaigne, et qui est publié chez l'éditeur des volumes précédents. (Paris, Emile Bouillon. Le prix de cet Index est de 5 francs).

— Le grand ouvrage consacré à la philologie, la littérature et l'histoire de l'Iran, édité sous la direction de MM. Geiger et Kuhn (*Grundriss der iranischen Philologie*, Strassburg, Trübner), continue de paraître par livraisons. Les deux qui viennent d'être soumises au public, comprennent une étude de M. P. Horn sur la langue littéraire de la Perse moderne ; des recherches de M. Geiger sur la langue des Afghans, le *pachto*, et sur celle des habitants du Baloutchistan ; une étude de M. A. Socin sur la langue kurde ; et le commencement d'un travail de M. Geiger sur les petits dialectes, et groupes de dialectes, en premier lieu les dialectes du Pamir.

— M. Neumann (*Die Lieder der Mœnche und Nonnen Gotamo Budd-ho's*, Berlin, Hofmann, 1899) a traduit en allemand le double recueil pâli Theragâthâ et Therîgâthâ (Stances des Theras et des Therîs) qui se compose de vers mis dans la bouche d'un certain nombre de membres de la Confrérie bouddhique au temps du Buddha, et dans lesquels ils expriment leurs sentiments et leur état religieux et moral. Des notes savantes sont jointes au texte.

— Le prof. Marquart de Tubingue a essayé de débrouiller et de coordonner les évènements de l'histoire des Turcs d'après le récit qui se trouve dans les inscriptions sibériennes en vieux turc, combiné avec les annales chinoises (*Die Chronologie der alttürkischen Inschriften*, Leipzig, Weicher, 1898). Il a essayé aussi d'identifier bon nombre de noms géographiques et de noms de peuples contenus dans ces textes.

* * *

— Le *Livre des Islandais* (Islendingabok) est l'histoire de la

découverte et de la colonisation de l'Islande, écrite au XII[e] siècle, par le prêtre Ari. Cet important ouvrage n'avait jamais été traduit en français. M. WAGNER (*Le Livre des Islandais du prêtre Ari le savant*, Bruxelles, 1898) nous en donne une traduction d'après l'original, avec un commentaire explicatif et une introduction sur l'auteur et son ouvrage.

— A propos d'un disque de bronze de la collection Ravenstein du Musée de Bruxelles, M. FR. CUMONT démêle les influences religieuses qui se sont croisées sous l'Empire et apporte une contribution à cette histoire des idées religieuses dans laquelle il excelle. Le disque est une plaque d'applique et représente un masque de Jupiter reposant sur les ailes éployées d'un aigle. Le bord du disque est orné d'un serpent. M. C. y voit le Jupiter céleste, *Ba'al sammin*, adoré dans toute la Syrie et en Afrique, personnification du ciel tout entier, dieu du temps infini : *Optumus maximus Caelus aeternus Iupiter* (cf. Beurlier, *Le culte impérial*, p. 67). Les cultes syriens, notamment celui de *Iuppiter Caelus* et de *Iuppiter aeternus* se sont répandus en Occident, à partir du 1[er] siècle. Le disque Ravenstein est « l'une des œuvres artistiques les moins méprisables que les cultes italo-syriens nous aient laissées ».

— Une autre publication récente de M. Franz Cumont est le premier volume d'un *Catalogus codicum astrologorum Graecorum*. Le corps du volume : *Codices Florentinos* descripsit Alexander OLIVIERI (Bruxelles, Lamertin, 1898) est l'œuvre d'un savant italien qui a donné dernièrement une édition nouvelle des *Catasterismi* d'Eratosthène. Mais l'entreprise a été conçue par MM. Cumont et Kroll, et des textes inédits, publiés par M. Cumont et ses collaborateurs, sont joints au catalogue, notamment des fragments de l'astrologue Palchos, auquel M. Cumont a consacré une notice l'an dernier. L'étude scientifique des astrologues anciens est entrée dans une voie sûre, grâce à des travaux récents auxquels ce catalogue vient s'ajouter ; il nous apporte la promesse d'autres publications.

* * *

— *Novum Testamentum D. N. J. C. latine secundum editionem S. Hieronymi* ed. J. WORDSWORTH et H. J. WHITE, Pars I,

fasc. v, Epilogus. Oxford, Clarendon Press, 1898. — Ce fascicule termine la première partie de cette importante publication. Il comprend surtout une introduction où nous remarquons principalement une dissertation sur les mss. grecs d'après lesquels S. Jérôme a traduit les Evangiles, et un classement des mss. de la Vulgate d'après leur patrie et leur caractère.

— M. RESCH (*Die Logia Jesu nach dem griech. und hebr. Text wiederhergestellt*, Leipzig, Hinrichs, 1898) a essayé de reconstituer, dans sa forme originale l'Evangile *hébreu*, les *Logia* de Papias, l'œuvre authentique de S. Matthieu. Le problème synoptique est ici complètement retourné. Il ne s'agit plus d'expliquer, par la dépendance directe ou indirecte à l'égard d'une même source, ce qu'il y a de commun entre les synoptiques, mais de comprendre comment, d'un évangile plus développé et mieux ordonné, on s'est avisé d'extraire trois écrits plus courts, où les matériaux du premier auraient été disloqués et désarticulés à plaisir.

— C'est un protoévangile hébreu que M. Resch nous donne. En M. DALMAN (*Die Worte Jesu*, etc., Leipzig, Hinrichs, 1898) nous entendons un avocat du protoévangile *araméen*. La méthode de l'auteur est sévère. La partie la plus originale de son ouvrage est celle où il examine les principales idées évangéliques et leur expression native en araméen.

— M. MARGIVAL écrit dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris* (1899, n° 1) un intéressant article sur le premier historien de l'Eglise, S. Luc. Il y examine la conception générale et l'art de l'auteur dans les *Actes*, et fait ressortir, à ce double point de vue, l'originalité de S. Luc. par la comparaison avec les anciens historiens.

— M. HEITMÜLLER nous expose dans la *Theologische Rundschau* (nn. 2 et 3) quelle est l'importance de la question des sources dans les Actes des apôtres, quel est le but poursuivi, la méthode envisagée et les résultats obtenus par ceux qui, dans ces dernières années, ont examiné cette question.

— M. HILGENFELD, qui prépare une édition des Actes des Apôtres, publie le texte de *Act. Ap.* XIV, 28-XV, 34 (Concile de Jérusalem) d'après le codex D, et relève les différences qui séparent cette leçon de la leçon reçue. (*Zts. f. Wiss. Theol.*, 1899, 1.).

— M. SCHULZ nous communique les variantes du texte de la Vulgate pour l'Epître aux Laodicéens et pour les Proverbes de

Salomon, tirées de manuscrits espagnols. *(Zts. f. Wiss. Theol.*, 1899, 1.).

— Les amis et les élèves du professeur von Orelli de Bâle lui ont offert, à l'occasion de son jubilé de 25 ans de professorat, un recueil de travaux sur l'Ecriture et l'Histoire (*Aus Schrift und Geschichte*, Basel, Reich. 1898). On y trouve une étude de M. Rüegg, *Zur Echtheitsfrage der Pastoralbriefe*; une autre de M. Riggenbach sur *Die Quellen der Auferstehungsgeschichte*; un travail de M. Schlatter, *Der biblische Begriff der Gnade*, etc..

— M. Jülicher a publié, en 1886, une étude générale sur les paraboles de l'Evangile. Le commentaire suivi de toutes les paraboles, annoncé dès lors, vient seulement de paraître (*Die Gleichnisreden Jesu*, Freib. i. B., Mohr, 1899). Les morceaux paraboliques sont partagés en trois catégories : les simples comparaisons (28), les paraboles proprement dites (27), et les récits qui portent leur morale en eux-mêmes (4).

— M. Loisy s'occupe des *Noces de Cana* dans le n° 1 de la *Rev. d'hist. et de littér. relig.* de cette année. Sans doute, le récit de Jo. II, 1-12 rapporte un fait traditionnel : mais l'intention allégorique y est manifeste. L'évangéliste a utilisé, en l'interprétant comme un symbole, un récit dont la tradition lui fournissait les traits principaux.

— Il vient de se publier à Paris un livre, sans nom d'auteur, intitulé *Découverte dans la montagne d'Ephèse de la maison où la très sainte Vierge est morte.* Cet ouvrage reprend les arguments donnés en faveur de cette opinion, mais n'a rien de scientifique.

— Le P. Séjourné (*Rev. Bibl.*, 1899, 1) montre que nous ne pouvons pas être certains que le *Lieu de la Dormition de la S. Vierge*, récemment rendu aux catholiques, soit bien le lieu de la mort de Marie : la tradition ne commence qu'au 7e siècle, alors que, cependant, on parlait depuis l'origine du christianisme du Cénacle, près duquel ce lieu se trouve.

— Dans un ouvrage pittoresque et descriptif, plutôt que dogmatique et moral (*L'Apôtre Paul et le monde ancien*, Paris, Fischbacher), M. L. Schneller, pasteur à Cologne, suit l'Apôtre dans ses voyages à travers le monde, depuis sa première excursion apostolique en Galatie. L'auteur a eu la bonne fortune de refaire, étape par étape, tous les grands voyages missionnaires de S. Paul, et il met habilement en œuvre ses souvenirs de pélerin et de

touriste, pour interpréter les récits des Actes et certaines particularités des Epîtres.

— M. J. Müller (*Das persœnliche Christentum der paulinischen Gemeinden*, Leipzig, Hinrichs, 1898) cherche à expliquer ce qu'était l'Evangile pour Paul et ses communautés, quelle était l'action de l'Evangile, et comment une vie nouvelle en résultait.

— S. Paul fut un homme d'action. Le tableau que M. Wernle (*Paulus als Heidenmissionar*, Mohr, 1899, 36 p.), a tracé de son activité, ne manque pas de vie, mais ce n'est qu'un tableau. L'action de Paul y est plutôt décrite par le dehors que bien pénétrée. Il y a même certains traits de la peinture qui sont inexacts.

— M. Schiele étudie dans la *Zts. f. Wiss. Theol.* (1899, 1) le concept christologique de S. Paul *I Cor.*, xv, 45-50. On ne peut trouver dans la littérature rabbinique aucun endroit parallèle à ce passage de l'Apôtre, ni pour l'expression, ni pour l'idée. S. Paul se rattache ici à la philosophie grecque que son maître Gamaliel lui aura enseignée.

— M. A. Hilgenfeld maintient dans la *Zts. f. Wiss. Theol.*, (1899, 1) la position qu'il a prise dès le commencement, dans la controverse relative aux lettres de S. Paul aux Corinthiens. On ne peut pas admettre un second voyage de l'Apôtre à Corinthe entre les faits rapportés *Act.* xviii, 18 et xx, 2. Il faut reconnaître, au contraire, qu'entre nos deux lettres aux Corinthiens, une autre lettre de l'Apôtre à la même Église trouve place ; mais cette lettre est perdue, et c'est à tort qu'on a voulu la retrouver dans 2 *Cor.* x-xiii.

— M. Schrenck étudie le concept de « Vie » dans S. Jean, *die johanneische Anschauung vom « Leben » mit Berücksichtigung ihrer Vorgeschichte untersucht* (Leipzig, Deichert, 1898).

— Le chanoine Palis publie, dans la Science catholique (fév. 1899) un article sur l'*Evêque dans les livres du Nouveau Testament*.

— M. Dieckmann a publié *Die Parusie Christi* (Geestemünde, Henke in Comm., 1898, 78 p.). Dans la première partie, il examine le concept apostolique et celui des premiers chrétiens ; dans la seconde, la doctrine du Christ à ce sujet.

— Nous avons encore à signaler une brochure de M. Eichhorn sur *Das Abendmahl im Neuen Testament* (Leipzig, Mohr, 1898).

* * *

— M. Arnould a écrit, comme thèse doctorale latine, *De Apologia Athenagorae* (Paris, Colin, 1898). Après avoir donné une biographie de l'auteur, il analyse l'œuvre et s'arrête aux diverses questions, littéraires ou historiques, qu'elle soulève.

— La Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, section des sciences religieuses, s'est enrichie d'un douzième volume : *Clément d'Alexandrie, Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle* par Eugène de Faye. L'auteur y étudie successivement la question littéraire, la question historique et la question dogmatique posées par les œuvres de Clément d'Alexandrie.

— L'édition de *Lactance*, maintenant achevée, est une des parties les plus réussies du *Corpus* de Vienne. Elle est due à MM. Brandt et Laubmann. M. Brandt a donné en même temps une petite édition du *De Mortibus persecutorum*. On sait que M. Brandt pense que cet ouvrage n'est pas de Lactance (Cf. Brandt, *Ueber die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Lactantius, und des Buches de Mortibus persecutorum*). M. Belser (*Theol. Quartals.*, 1892) et M. Seek (*Geschichte des Untergangs der antiken Welt*) ont déjà attaqué cette hypothèse.

— M. H. Gelzer a mis en vente chez Hinrichs, à Leipzig, un volume intitulé *Sextus Julius Africanus und die Byzantinische Chorographie* Dans un appendice, l'auteur examine les rapports des chronographes syriens et arméniens avec Julius Africanus. Il ne connaît malheureusement pas l'original syriaque de Michel le Grand.

— M. Conybeare a publié, dans les Anecdota Oxoniensia, d'après le ms. de Vienne, th. gr. 248, du XIIe s. au plus tard, le Dialogue d'Athanase et de Zachée et celui de Timothée et d'Aquila. (*The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila*, Oxford, Clarendon Press, 1898). Ces deux ouvrages sont intéressants à raison surtout des rapports littéraires et doctrinaux qu'ils offrent avec d'autres documents de l'ancienne littérature chrétienne.

— *Patrum Nicaenorum nomina latine, graece, coptice, syriace, arabice, armeniace* sociata opera ediderunt Gelzer, H. Hilgenfeld, Cuntz. Voici enfin un tableau complet des listes des Pères de Nicée dispersés dans 40 manuscrits appartenant à 23 bibliothèques d'Europe et d'Orient. Ces listes, comme il résulte de leur

comparaison, se répartissent en deux classes. Cet index des Pères de Nicée ne peut d'ailleurs remonter aux actes du Concile que par une voie indirecte. Les noms sont, en effet, rangés par province, avec le nom du métropolitain à la tête de chaque province. Dans les actes du Concile, ils devaient évidemment figurer par ordre de dignité.

— Le Dr Braun (*De Sancta nicaena Synodo*, Münster, Schöningh, 1898) a publié, dans la collection de Knöpfler, la version allemande de textes syriaques de Maruta (c. 410), dont les uns appartiennent à l'Histoire du Concile de Nicée écrite par cet évêque, et les autres à une recension des Canons de Nicée faite par lui. On y trouve une liste des Evêques du Concile de Nicée, indépendante de celles qui ont été publiées par Hilgenfeld.

— *D'où était évêque Nicasius, l'unique représentant des Gaules au concile de Nicée?* se demande D. Morin dans la *Rev. bénéd.* (n° 2). L'édition critique des listes des Pères de Nicée, conclut-il, ne change rien à l'opinion reçue à ce sujet : Nicasius était évêque de Die, et non de Dijon ou de Digne.

— M. P. Allard décrit, dans le n° de janv. de la Rev. des Quest. hist., *L'Episcopat de S. Basile* (élection, persécution arienne, affaires de la Cappadoce, administration épiscopale, amitiés et épreuves, rapports avec l'Occident, dernières années).

— MM. Cumont et Bidez viennent de publier, dans les *Mémoires* de l'Académie de Belgique, *Recherches sur la tradition manuscrite des lettres de l'empereur Julien* (Bruxelles, 1898). Nous signalons un des appendices de cette étude. Les auteurs y relèvent le rapport singulier du roman de Barlaam et Josaphat avec les œuvres de Julien. On sait qu'on a déjà retrouvé, dans cette bizarre compilation, la vieille apologie d'Aristide, mise dans la bouche d'un défenseur du christianisme.

— Le P. Pargoire esquisse l'histoire des *Débuts du monachisme à Constantinople*, de 330 à 450. (Rev. des Q. hist., janv. 1899).

— Dom Besse systématise dans la *Rév. bénéd.* (n° 2) les renseignements qu'on trouve épars chez Cassien, Pallade, Rufin etc. sur *L'enseignement ascétique dans les premiers monastères orientaux*. Il examine quelles en étaient les sources, comment la tendance aux questions inutiles commune aux Orientaux y était combattue, dans quelles dispositions il fallait le recevoir, comment

la méthode parabolique, les leçons de choses y étaient employées, à quel moment il se donnait.

— Dom G. MORIN examine, dans le n° de mars de la *Revue bénédictine* la valeur des objections émises par M. Krusch contre l'authenticité du Testament de S. Césaire d'Arles, et donne de ce document bien authentique un texte moins fautif que ceux que nous possédions jusqu'ici.

— Le P. VAN DEN GHEYN, S. J. Nous donne à nouveau le texte de la lettre du pape Anastase I à S. Venerius, évêque de Milan, sur la condamnation d'Origène, dans le n° 1 de la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1899. L'intérêt de cette lettre, dont nous n'avions jusqu'ici que de mauvaises éditions, consiste dans la déclaration d'orthodoxie qu'elle renferme en faveur du pape Libère.

— M. DIEKAMP a publié les restes de la chronique d'Hippolyte de Thèbes, (*Hippolytos von Theben*, Munster, Aschendorff, 1898). C'est un écrivain grec, de Thèbes en Béotie, qui vivait vers 750. L'œuvre était destinée à la lecture des moines. La valeur de cette chronique consiste surtout dans les données légendaires qu'elle renferme, sur les mages, sur le séjour de Jésus en Egypte, etc..

— Les Bollandistes entreprennent un travail considérable qui sera accueilli avec la plus grande reconnaissance, *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles, 1898, fasc. I, A — Caecila. C'est le catalogue des éditions de tous les documents hagiographiques écrits en latin antérieurement au XVIe s. (Vies, passions, sermons renfermant des narrations hagiographiques etc.). Çà et là, une indication rapide fixe sur le caractère d'une pièce, sur les documents concomitants, sur la personnalité du saint. Cette liste de tous les noms latins de saints, avec les références précises qui l'accompagnent, permettra d'identifier un personnage presque toujours sans autre recherche.

— M. P. ALLARD a réuni en un volume destiné non aux savants mais aux gens du monde, un certain nombre d'articles écrits par lui à diverses époques et dans différentes revues (*Etudes d'histoire et d'archéologie*, Paris, 1899). Certains chapitres méritent d'être signalés, comme p. e. celui qui traite de la philosophie antique et de l'esclavage, et celui où il est rendu compte du travail du P. Germano sur la maison des martyrs S. Jean et S. Paul, au Célius.

— Il vient de paraître un Manuel de Patrologie en grec :

Ἐγχειρίδιον Πατρολογίας ὑπὸ Ἀ. Διομήδους Κυριακοῦ (Athènes, 1898, 267 p.). L'auteur suit surtout Alzog, mais en tenant compte des ouvrages de Möhler et de Bardenhewer.

— Nous signalons la troisième édition de l'abrégé de l'histoire des dogmes de M. HARNACK (*Dogmengeschichte*, Mohr, 1898, in 8, XII, 408 p.)

— A lire dans la Revue internationale de théologie (1899, n. 1) l'article de M. MICHAUD, *La théologie ancienne-catholique, ses caractères et son but*.

— La première partie de la seconde édition de l'*Einleitung in die Chronologie* de M. B. LERSCH vient de paraître chez Herder : *Zeitreichnung und Kalenderwesen der Griechen, Römer, Juden, Mohammedaner und anderer Völker, Aera der Christen.*

— Dans le n° de Mars de la *Rev. bénéd.*, Dom U. BERLIÈRE fait connaître, en les accompagnant de judicieuses remarques personnelles, les idées émises par M. EHRHARD, professeur d'histoire ecclésiastique à Vienne, dans son discours d'ouverture de cette année (*Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart*, Stuttgart, Roth, 1898). Il y examine quelle place occupe l'histoire de l'Eglise au sein de l'histoire universelle, quelle place lui revient dans les études théologiques, quelles qualités elle doit posséder pour remplir son rôle à notre époque.

— Une nouvelle revue, exclusivement critique, vient de paraître à Liège sous le titre de *Archives belges* et la direction de M. Kurth. Elle a pour but de « renseigner le lecteur d'une manière aussi exacte et aussi complète que possible sur tous les faits qui ont de l'intérêt pour les études relatives à l'histoire de la Belgique et de lui faire connaître la valeur de tous les livres et articles nouvellement parus dans ce domaine ».

DE LA CONJUGAISON NÉGATIVE

AINSI QUE DE

L'INTERROGATIVE ET DE LA DUBITATIVE.

(Suite.)

Serer.

Le système du *Serer* est analogue. Seulement l'indice du négatif est *er*, excepté au passif où il est *and* : *feχ*, aimer ; *feχ-er*, ne pas aimer ; *feχ-el*, être aimé ; *feχ-and*, ne pas être aimé.

Voici la comparaison entre le positif et le négatif.

Indicatif présent.

Positif : 1. *feχ-a-m*, 2. *feχ-a*, 3. *a-feχ-a* ; pl. 1. *im-beχ-a*, 2. *num-beχ-a*, 3. *am-beχ-a*.

Négatif : 1. *feχ-i-m*, pour *feχ-ir-m*, 2. *feχ-ir-o*, 3. *feχ-er* ; pl. 1. *im-beχ-er*, 2. *num-beχ-er*, 3. *m-beχ-er*.

Prétérit : 1. *feχ-da-m*, 2. *feχ-da*, 3. *a-feχ-da* ; pl. 1. *im-beχ-da*, 2. *num-beχ-da*, 3. *am-beχ-da*.

Négatif : 1. *feχ-d-i-m*, pour *feχ-d-ir-m*, 2. *feχ-d-ir-o*, 3. *feχ-d-er* ; pl. 1. *im-beχ-d-er*, 2. *num-beχ-d-er*, 3. *um-beχ-d-er*.

Impératif : *feχ-i*, *mbeχ-io*, prohibitif : *bar-o-feχ*, *ba-im-beχ*.

Au passif :

Positif : 1. *feχ-em*, 2. *feχ-e*, 3. *a-feχ-e* ; pl. 1. *im-beχ-e*, 2. *num-beχ-e*, 3. *am-beχ-e*.

Négatif : 1. *feχ-and-e-m*, 2. *feχ-and-o*, 3. *feχ-and* ; pl. 1. *im-beχ-and*, 2. *num-beχ-and*, 3. *m-beχ-and*.

Ce système est beaucoup plus simple, il n'y a plus interversion de l'ordre des mots, ni emploi d'une gamme différente de pronoms personnels, mais il y a cependant particule

négative devenue partie intégrante du conglomérat verbal, et s'intercalant entre le verbe et le sujet au singulier.

Nous avons vu que l'Aléoute présente un procédé qui se rapproche beaucoup d'une véritable conjugaison spéciale. Cette dernière est fournie par le Groënlandais et l'Esquimau. L'indice est la particule *ngit*. En outre, le caractère verbal est *l*, au lieu de *t*, et l'indice du mode à l'indicatif est *ak* au lieu d'*ok ;* en outre, la 3ᵉ personne du singulier de l'indicatif n'a pas de suffixe, l'indice se suffit à lui-même. Quant au duel et au pluriel, il s'exprime en employant la deuxième classe, au lieu de la première : *ngit-dlak*, *ngit-dlat*. Le suffixe est inséré entre le verbe et le pronom : *nâla-ngi-l-a-k*, il n'obéit pas ; *nâla-ngit-dlat*, ils n'obéissent pas ; *nâla-ngi-l-a-tit*, tu n'obéis pas. L'optatif négatif est rare : l'infinitif manque ; cependant on obtient ce dernier en infixant la particule négative *na* ou *nak* : *nâlang-na-nga*, ne pas m'obéir. Il résulte de toutes ces modifications une véritable conjugaison négative que nous donnons ci-après.

Voici une partie du paradigme de la conjugaison négative du Groënlandais en parallèle avec sa conjugaison positive. Cet exemple est nécessaire, parce que la conjugaison négative a pris un grand développement.

INDICATIF PRÉSENT RÉFLÉCHI.

Positif	Négatif
1. *matta-r-po-nga*, je me déshabille;	1. *matta-ngi-la-nga*, je ne me déshabille pas;
2. *matta-r-po-tit*, tu te déshabilles ;	2. *matta-ngi-la-tit*, tu ne te déshabilles pas ;
3. *matta-r-po-k*	3. *matta-ngi-la-k*
pl. 1. *matta-r-po-gu-t*	1. *matta-ngi-la-gu-t*
2. *matta-r-po-se*	2. *matta-ngi-la-se*
3. *matta-r-pu-t*	3. *matta-ngi-le-t*
duel 1. *matta-r-po-gu-k*	1. *matta-ngi-la-gu-k*
2. *matta-r-po-ti-k*	2. *matta-ngi-la-ti-k*
3. *matta-r-pu-k*	3. *matta-ngi-la-k*

Prétérit.

	1. *matta-r-to-nga*	1. *matta-ngi-tso-nga*
	2. *matta-r-to-tit*	2. *matta-ngi-tso-tit*
	3. *matta-r-to-k*	3. *matta-ngi-tso-k*
pl.	1. *matta-r-to-gu-t*	1. *matta-ngi-tso-gu-t*
	2. *matta-r-to-se*	2. *matta-ngi-tsu-se*
	3. *matta-r-tu-t*	3. *matta-ngi-tsu-t*
duel	1. *matta-r-to-gu-k*	1. *matta-ngi-tso-gu-k*
	2. *matta-r-to-ti-k*	2. *matta-ngi-tsu-ti-k*
	3. *matta-r-tu-k*	3. *matta-ngi-tsu-k*

Futur 1er.

	1. *matta-isau-nga*	1. *matta-isi-ngi-la-nga*
	2. *matta-isau-tit*	2. *matta-isi-ngi-la-tit*
	3. *matta-isav-ok*	3. *matta-isi-ngi-la-k*
pl.	1. *matta-isau-gu-t*	1. *matta-isi-ngi-la-gu-t*
	2. *matta-isau-se*	2. *matta-isi-ngi-la-se*
	3. *matta-isa-pu-t*	3. *matta-isi-ngi-le-t*
duel	1. *matta-isau-gu-k*	1. *matta-isi-ngi-la-gu-k*
	2. *matta-isau-ti-k*	2. *matta-isi-ngi-la-tik*
	3. *matta-isa-pu-k*	3. *matta-isi-ngi-le-k*

Futur 2e.

	1. *matta-ro-ma-r-po-nga*	1. *matta-ro-la-ngi-la-nga*
	2. *matta-ro-ma-r-po-tit*	2. *matta-ro-la-ngi-la-tit*
	3. *matta-ro-ma-r-po-k*	3. *matta-ro-la-ngi-la-k*
pl.	1. *matta-ro-ma-r-po-gu-t*	1. *matta-ro-la-ngi-la-gu-t*
	2. *matta-ro-ma-r-po-se*	2. *matta-ro-la-ngi-la-se*
	3. *matta-ro-ma-r-pu-t*	3. *matta-ro-la-ngi-le-t*
duel	1. *matta-ro-ma-r-po-gu-t*	1. *matta-ro-la-ngi-la-gu-k*
	2. *matta-ro-ma-r-po-tit*	2. *matta-ro-la-ngi-la-tit*
	3. *matta-ro-ma-r-pu-k*	3. *matta-ro-la-ngi-le-k*

Verbe avec l'objectif : *lui*.

Je le déshabille, tu le etc.

Positif.	Négatif.
Présent.	
matta-r-pa-ra	*matta-ngi-la-ra*

Prétérit.

matta-ri-ga *matta-ngi-la-ka*

Futur premier.

matta-isoa-ra *matta-isi-ngi-la-ra*

Futur second.

matta-ro-ma-rpa-ra *matta-ro-ma-ngi-la-ra*

Verbe avec l'objectif : *toi.*

Je te déshabille, etc.

Présent.

matta-r-pa-gi-t *matta-ngi-la-tit*

Prétérit.

matta-r-ivki-k *matta-ngi-ka-tit*

Futur premier.

matta-isoa-gi-t *matta-isi-ngi-la-tit*

Futur second.

matta-roma-rpa-git *matta-ro-ma-ngi-la-tit*

Verbe avec l'objectif : *moi.*

Tu me déshabilles.

Présent.

matta-r-pa-r-ma *matta-ngi-la-nga*

Prétérit.

matta-r-ar-ma *matta-ngi-ka-nga*

Futur premier.

mattai-soar-ma *matta-isi-ngi-la-nga*

Futur second.

matta-ro-ma-rpar-ma *matta-ro-ma-ngi-la-nga*

Nous nous arrêtons, car le Groënlandais connaissant la conjugaison objective, les formes sont infinies, et d'ailleurs ces exemples suffisent.

On y remarque que le négatif a une double caractéristique *ngi* et *la* qu'il cumule. En outre, dans les formes objectives, les indices de pronoms sont souvent différents.

Cette langue possède aussi l'interrogatif et l'interrogatif négatif ; pour ce dernier, nous renvoyons à notre rubrique de l'interrogatif.

Nous trouvons dans le Japonais aussi une véritable flexion.

Les indices au présent sont pour les verbes en *i* : *anu*, *anai* (*asu*, *asari*), (*anakari*) ; pour les verbes en *e* : *nu*, *nai* (*su*, *sari*) *nakari*.

Au parfait, on emploie pour les verbes en *i* : *anu de atuta*, *anai de atuta*, *ananda*, *anakatuka*, et pour ceux en *e* : *nu de atuta*, *nai de atuta*, *nanda*, *nakatuka*.

Dans la langue écrite, on emploie aussi : *asarissi*, *asariki*, *asarikeri*, *asutari*.

Le futur négatif a pour indices: pour les verbes en *i* : *amai* et *anu de arau*, et pour ceux en *e* : *mei* et *nu de arau*.

Dans la langue écrite, aussi : *asaran*, *asu to nan*, *unasi*.

Le participe négatif prend pour les verbes en *i* : *anai*, quelquefois *anu*, *asu*, *asaru*, et pour ceux en *e* : *nai* (*nu*, *su*, *saru*).

Le participe adverbial négatif a pour les verbes en *i* : *anaide*, *anude*, *ade*, *ande*, *aide*, *asuni*, *asu*, *asu ssite*, *anu-ni oite-ha* et *nakute*, et pour les verbes en *e* : *naide*, *nade*, *de*, *nde*, *ide*, *su-ni*, *su-ssite*, *nu-ni oite-ha*.

La langue écrite a, en outre, *a sude*, *asu-nite*, *asunde*, *asuni*, *asite*.

Voici des exemples : *yuk*, aller.

Présent : *yukanu*, *yukasu*, *yukanai*, *yukasari*, *yukanakari*.

On sait que les pronoms s'expriment en dehors du verbe.

Prétérit : *yukanu de atuta*, *yukananda*, *yukanakatuta*.

Futur : *yukanai*, *yukanu de arou*.

Participe : *yukanai*, *yukasu*, *yukasam*.

Si l'on veut comparer le positif avec l'une des formes nombreuses du négatif, en voici un exemple.

Verbe *Konomi*, aimer.

Présent : affirm. *konomi-massu* ; nég. *konomi mass-en-u*.

Passé : pos. *konomi-massi-ta* ; nég. *konomi-masse-na-nda*.

Futur positif *konomi-massi-yan* ; nég. *konomi-massu-mai*.

Dans les langues Dravidiennes, la négation s'exprime

par une conjugaison négative véritable. Cependant le moyen employé par toutes n'est pas identique.

Le Tamil se sert dans ce cas d'une conjugaison périphrastique, composée du verbe substantif avec le participe négatif invariable.

Mais la même langue forme aussi cette conjugaison en suffixant *êne* à l'impératif du verbe positif ; *porou*, attends ; *porêne*, je n'attendrai pas ; *nillou*, reste ; *nillêne*, je ne resterai pas ; les verbes qui finissent par une voyelle longue prennent *kene* au lieu de *iene* ; ils peuvent prendre aussi *koû* à l'impératif : *aguiradou*, devenir, *aguêne*, je ne deviendrai pas. Le verbe négatif se conjugue ensuite comme le verbe positif, avec cette seule différence que la troisième personne neutre se termine au singulier en *adoû* et au pluriel en *â*.

Voici des exemples :

En Tamil.

Verbe *tshey*, faire.

Présent : 1. *tshey-gindren-ēn*, 2. *tshey-gindr-āy*, 3. *tshey-gindr-ān* ; pl. 1. *tshey-gindr-ōm*, 2. *tshey-gindr-īr-gal*, 3. *tshey-gindr-ār*.

Négatif. Il y a deux systèmes. Dans l'un il existe une seule forme pour tous les temps et les modes. La voici :

1. *tsheyy-ēn*, 2. *tsheyy-āy* ou *tsheyy-īr*, 3. *tsheyyān* ; pl. 1. *tsheyy-ōm*, 2. *tsgeyy-īr-gal*, 3. *tsheyy-ār*.

L'autre donne une forme pour chaque temps et est périphrastique.

La voici pour le présent :

tsheyy-ādu iru-khidre-ēn ; *tsheyy-ādu iru-kkidr-ay* etc.

Le participe négatif est *tsheyyâ*, vis-à-vis de *tshey ginddr-â*.

Comme on le voit, la conjugaison négative est souvent défective en Tamil. Dans tous les cas, sa caractéristique est *y*.

Le Tulu et le Brahui emploient un autre moyen ; ils conjuguent entièrement la racine négative, et établissent ainsi un parallélisme absolu. En réalité, il n'y a qu'une infixation très énergique du négatif qui consiste en la particule *dzh*, qui, intercalée entre l'indice temporal et le pronom, se trouve

ainsi se conjuguer seule. En Tulu, le négatif *idzh* se change au futur en *ay*. Voici des exemples dans ces deux langues.

Tulu : verbe : *mal*, faire.

Présent positif :

1. *mal-puv-e*, 2. *mal-puv-a*, 3. *mal-puv-e* ; pl. 1. *mal-puv-a*, 2. *mal-puv-arû*, 3. *mal-puv-erü*.

Négatif.

1. *mal-pu-dzh-i* 2. *mal-pu-dzh-a*, 3. *mal-pu-dzh-e* ; pl. 1. *mal-pu-dzh-a*, 2. *mal-pu-dzh-aru*, 3. *mal-pu-dj-erü*.

Prétérit positif.

1. *mal-t-e*, 2. *mal-t-a*, 3. *mal-t-e* ; pl. 1. *mal-t-a*, 2. *mal-t-arü*, 3. *mal-te-erü*.

Négatif.

1. *mal-t-idzh-i*, 2. *mal-t-dzh-a*, 3. *mal-t-idzh-e* ; pl. 1. *mal-t-idzh-a*, 2. *mal-t-idzh-arü*, 3. *mal-t-idzh-erü*.

Futur positif.

1. *mal-p-e*, 2. *mal-p-a*, 3. *mal-p-e* ; pl. 1. *mal-p-a*, 2. *mal-p-aru*, 3. *mal-p-erü*.

Négatif.

1. *mal-p-ay-e*, 2. *mal-p-ay-a*, 3. *mal-p-ay-e* ; pl. 1. *mal-p-ay-a*, 2. *mal-p-ay-arü*, 3. *mal-p-ay-erü*.

Infinitif.

Présent, *mal-pu-ni* ; prét. *mal-ti-ni*.

Négatif.

Prés., *mal-pande-appuni* ; prét. *mal-pande-ittini*.

Participe.

Prés. *mal-pa* ; prét. *mal-ti*.

Négatif.

Prés. *mal-pandi*, prét. *mal-pandi*.

Brahui : *χaniv*, voir.

Aoriste.

1. *χan-iv*, je vois, 2. *χan-is*, 3. *χan-e* ; pl. 1. *χan in*, 2. *χan ire*, 3. *χan ir*.

Négatif.

I. *χan-pa-r*, (l'indice négatif est *pa*), 2. *χan-p-is*, 3. *χan-p* ; pl. 1. *χan-pa-n*, 2. *χan-p-ire*, 3. *χan-pa-s*.

Présent déterminé.

1. *χa-iv-a*, 2. *χan-is-a*, 3. *χan-ik* ; pl. 1. *χan-in-a*, 2. *χan-iri*, 3. *χan-ir-a*.

Négatif.

1. *χan-pa-ra*, 2. *χan-p-is-a*, 3. *χan-pa-k* ; pl. 1. *χan-pa-na*, 2. *χan-p-irè*, 3. *χan-pa-s-a*.

Prétérit.

1. *χan-a-t*, 2. *χan-à-s*, 3. *χan-à ;* pl. 1. *χan-à-n*, 2. *χan-à-re*, 3. *χan-à-r*.

Négatif.

1. *χan-ta-v-at*, 2. *χan-ta-v-is*, 3. *χan-ta-û ;* pl. 1. *χan-ta-v-an*, 2. *χan-ta-v-ire*, 3. *χan-ta-v-as*.

Ici l'indice négatif est *va* ; de plus, les désinences pronominales se trouvent modifiées.

Parfait.

χan-â-n-ut, 2. *χan-â-n-us*, 3. *χan-â-n-ê ;* pl. 1. *χan-â-n-un*, 2. *χan-â-n-ure*, 3. *χan-â-n-ô*.

Négatif.

1. *χan-ta-n-ut*, 2. *χan-ta-n-us*, 3. *χan-ta-n-e ;* pl. 1. *χan-ta-n*, 2. *χan-ta-n-ure*, 3. *χan-ta-n-ô*.

Ici l'indice est *ta*.

Plus-que-parfait.

1. *χan-â-s-ut*, 2. *χan-â-s-us*.

Négatif.

1. *χan-ta-v-a-s-ut*, 2. *χan-ta-v-a-s-us*.

Ici se trouvent les deux indices *ta* et *v*.

Futur.

1. *χan-ô-t*, 2. *χan-ô-s*, 3. *χan-ô-e ;* pl. 1. *χan-ô-n*, 2. *χan-ô-re*, 3. *χan-ô-r*.

Négatif.

1. *χan-par-ôt*, 2. *χan-par-ô-s*, 3. *χan-par-ô-e ;* pl. 1. *χan-par-ón*, 2. *χan-par-ô-re*, 3. *χan-par-ô-r*.

En Kudagu le système est un peu différent ; l'indice négatif est *ule* pour tous les temps et toutes les personnes ; au participe il devient *atu*, et au gérondif *atte*.

En Toda, le négatif est très différent du positif.

Présent.

1. *er-sh-k-en*, je suis, 2. *er-sh-tsh-i*, tu es, 3. *er-sh-tsh-i* ; pl. 1. *er-sh-k-imi*, 2. *er-sh-tshi-i*, 3. *er-sh-tsh-i*.

Négatif.

1. *ir-eni*, 2. *ir-e*, 3. *ir-odi* ; pl. 1. *ir-emi*, 2. *ir-e*, 3. *ir-odi*.

En Kanara, l'expression du négatif est la même pour tous les temps et les modes.

La voici :

Verbe *madu*, faire.

1. *mâd-em*, 2. *mad-e*, 3. *mad-anu* ; pl. 1. *mâd-eva*, 2. *mâd-ari*, 3. *mâd-aru*.

Il en est de même en Telugu.

Négatif pour tous les temps et les modes.

1. *kott-a-nu*, 2. *kott-a-vu*, 3. *kott-a-du* ; pl. 1. *kott-a-mu*, 2. *kott-a-ru* ; 3. *kotta-r-u*.

Le Malayalim a, au contraire, une conjugaison négative complète.

Présent positif.

1. *sahâyi-kkunnu*, je viens en aide.

Négatif : *sahâyi-kkunu-illa*

Prétérit : *sahâyi-tshtsha*.

Négatif : *sahâyi-tshtsh-illa*.

Futur : *sahâyi-kkum*.

Négatif : *sahâyi-kka-y-illa*.

Une véritable conjugaison négative existe en Nuba au moyen de l'infixation du négatif *mun*, *min*.

Exemple *tokk* : ébranler.

Duratif positif : 1. *ai-tokk-ir*, 2. *ir-tokk-inam*, 3. *tar-tokk-in* ; pl. 1. *â-tokk-ïru*, 2. *ur-tokk-irokom*, 3. *ter-tokk-innan*.

Négatif : 1. *ai-tokk-unum*, 2. *ir-tokk-iminam*, 3. *tar-tokk-umun* ; pl. 1. *û-tokk-umnùn*, 2. *ar-tokk-umunokom*, 3. *ter-tokk-iminnan*.

Le Bedja a une conjugaison négative complète. L'indice

négatif est *ka* au présent, au futur et au parfait, *ba* à l'aoriste et *bi* au conditionnel, le tout préfixé. En outre, toutes les formes se trouvent modifiées.

Voici des paradigmes.

Présent négatif (ici la conjugaison est régulière sauf quelques contractions et est identique à la positive, plus l'addition de *ka*, sauf qu'elle se tire du parfait et non du présent positif) : *taman*, *ka-taman*.

L'aoriste négatif est la forme du participe positif précédée de *ba*.

Le parfait négatif dérive du participe en *a-b*, *a-t*, suivant les genres et du négatif présent de *kai*, être. Voici le parallélisme du positif et du négatif.

			Parfait positif	Parfait négatif
sing.	1.		*a-ka*	*kāka*
	2.	m.	*te-ka*	*ketka*
		fém.	*te-kai*	*kitkaī*
	3.	m.	*e-ka*	*kīka*
		fém.	*te-ka*	*kitka*
plur.	1.		*ne-ka*	*kinka*
	2.		*te-ken*	*kitkēn*
	3.		*e-ken*	*kīkēn*

Par conséquent : *tamāb-kāka*, *tamāt-kaka* ; *tamamab-kāka*, *tamamat-kāka*, etc.

Le conditionnel négatif se forme en préfixant *ba* :

sing.	1.		*bā-tamayēk* = *ba-a-tama-y-ēk*
	2.	masc.	*bīttamayēk* = *ba-te-tama-y-ēk*
		fém.	*bīttamayēk* = *ba-te-tama-i-ēk*
	3.	masc.	*bītamayēk* = *ba-e-tama-y-ēk*
		fém.	*bīttamayēk* = *ba-te-tama-y-ēk*
plur.	1.		*bīntamayēk* = *ba-ne-tama-y-ēk*
	2.		*bīttamainēk* = *ba-te-tama-in-ēk*
	3.		*bītamainēk* = *ba-e-tama-in-ēk*

Le futur positif se forme avec l'emploi de l'auxiliaire *heru*,

aller, de même le négatif ; seulement celui-ci préfixe *ka ;* en outre, il fait réapparaître les indices personnels que le positif avait éliminés.

Voici le parallélisme :

			Futur positif	Futur négatif
sing.	1.		*herrīu*	*kāheru*
	2.	masc.	*herrīwa*	*ketharu*
		fém.	*herrīwi*	*ketharu*
	3.	masc.	*herrīu*	*kīharu*
		fém.	*herrīu*	*kitharu*
plur.	1.		*ne-heru*	*kinharu*
	2.		*te-herī-n*	*ketharūn*
	3.		*e-herū-n*	*kīharūn*

On suffixe ensuite la racine verbale laquelle se conjugue à son tour.

Nous avons procédé par gradation ; pour la première fois, nous rencontrons une véritable conjugaison négative, les procédés précédemment décrits n'en étant, pour ainsi dire, que les amorces.

Ce qui caractérise, en effet, la conjugaison, c'est l'affixation des pronoms personnels, et la modification de la racine, laquelle a lieu secondairement. Or nous trouvons ici les deux éléments. En Woloff, par exemple, la forme des pronoms personnels (il y en a plusieurs séries) varie suivant qu'on est au positif ou au négatif. En Cafre, la voyelle finale du verbe diffère aussi suivant ces deux cas.

Quelquefois même l'indice temporal ou modal est modifié, c'est ce qui arrive en Groënlandais, et aussi en Japonais où l'indice du futur est *yaû* au positif et *mai* au négatif. La différence est parfois si forte que le négatif n'a qu'une seule forme pour tous les temps, tandis que le positif en a une différente pour chaque temps, comme en Canara.

Les formes tout entières se trouvent modifiées, par exemple, en Nuba et en Bedza.

Mais on ne rencontre pas de conjugaison négative paral-

lèle à celle positive et partout différente. Elle rentre toujours plus ou moins dans la première au moyen d'une analyse rigoureuse. Nous allons passer maintenant au dernier procédé où par l'emploi d'un verbe auxiliaire on parvient à une conjugaison négative périphrastique, totalement différente de la conjugaison positive, de laquelle elle diffère à chaque personne.

6° *Conjugaison de la négation.*

Le phénomène est des plus remarquables, et il s'agit là d'une véritable conjugaison négative. Elle se distingue de la conjugaison négative proprement dite, en ce qu'elle a lieu au moyen d'un verbe négatif auxiliaire.

Dans l'autre conjugaison négative, c'est le verbe ordinaire qui se conjugue négativement en s'infixant une particule négative, et en outre, en modifiant soit sa racine, soit le pronom personnel conjuguant ; plus ces modifications sont nombreuses, plus la marque grammaticale de la négation est complète.

Dans celle-ci le verbe ne se conjugue plus, lorsqu'il s'agit d'exprimer la négation, il devient invariable ; c'est la particule négative, laquelle devient un véritable verbe auxiliaire de négation, qui se conjugue. L'expression est ainsi morphologique au plus haut point.

En Français, cette conjugaison se ferait ainsi : au lieu de dire : *je n'aime*, *tu n'aimes*, on dirait : *non-je aimer*, *non-tu aimer*, *non-il aimer*.

Toute une famille importante de langues emploie ce système ; c'est celle de l'Oural ; cependant il y a des exceptions, et en outre, souvent c'est le verbe qui se conjugue, la négation reste au rang de particule invariable. Quelquefois les deux processus sont à la fois employés dans la même langue à de temps différents.

C'est d'abord en Finnois.

Verbe *rakasta*, aimer.

Indicatif présent positif sing. 1. *rakasta-n*, 2. *rakasta-t*,

3. *rakasta* ; pluriel : 1. *rakasta-mme*, 2. *rakasta-tte*, 3. *rakasta-va-t*.

Négatif 1. *e-n rakasta*, 2. *e-t rakasta*, 3. *ei rakasta* : pluriel 1. *e-mme rakasta*, 2. *e-tte rakasta*, 3. *ei-he rakata*.

Prétérit positif sing. 1. *rakast-i-n*, 2. *rakast-i-t*, 3. *rakast-i*; pluriel 1. *rakast-i-mme*, 2. *rakast-i-tte*, 3. *rakast-i-vat*.

Négatif 1. *en rakasta-nut*, 2. *e-t rakasta-nut*, 3. *ei rakasta-nut* ; pluriel 1. *emme rakasta-ne-et*, 2. *e-me rakasta-ne-et*, 3. *ei-he rakasta-ne-et*.

Comme on le voit, la racine verbale porte au négatif l'indice des modes et aussi l'indice du pluriel, mais point le pronom personnel ; celui-ci chassé du verbe s'affixe à la racine *e*, *ei*, du verbe substantif négatif.

Dans les temps où le verbe positif est périphrastique, par conséquent, emploie l'auxiliaire *être* au positif, le verbe négatif conserve cet auxiliaire qu'il dépouille des pronoms personnels, comme la racine verbale elle-même, et se conjugue seul.

Parfait — au positif : *olen rakasta-nut* ; au négatif : *e-n ole rakasta-nut*.

Plus que parfait — au positif : *ol-i-n rakasta-nut* ; au négatif : *e-n oli rakasta-nut*.

Il en résulte un partage singulier : l'auxiliaire, le verbe substantif négatif, prend seul les pronoms personnels qu'il s'affixe ; la racine verbale reçoit l'expression des modes et des temps ; il en est de même du verbe substantif affirmatif joint au négatif.

A l'optatif, on emploie un auxiliaire négatif différent *ällö*, et à l'impératif *älä*, *älkä*. Nous avons remarqué déjà que le prohibitif forme une catégorie spéciale dans le négatif.

Opt. 1. *ällo-n rakastako*, 2. *ällö-s rakastako*, 3. *äl-köön rakastako*.

Pl. 1. *äl-köö-mme rakastako*, 2. *äl-köö-tte rakastako*, 3. *äl-köö-t rakastako*.

Impératif 2· *älä rakasta*, 3. *älkään hän rakastaka*.

Plur. 1. *älkäämme rakastaka*, 2. *älkäätte rakastaka*, 3. *älkäät rakastaka*.

En Mordwin, quelquefois c'est l'auxiliaire négatif qui reste invariable.

Verbe *pela,* craindre.

Indic. présent. 1. *pel-a-n,* je crains, 2. *pel-a-t,* 3. *peli.*

Plur. 1. *pelh-ta-ma,* 2. *pelh-ta-da,* 3. *peli-ht.*

Au négatif. 1, *af pel-a-n,* 2. *af pel-a-t,* 3. *af peli.*

Ici la particule négative est invariable et il n'y a pas conjugaison négative véritable ; mais il en est autrement à d'autres temps.

Prétérit. 1. *pel-i-n,* 2. *pel-i-s,* 3. *pel-s* ; plur. 1. *pel-i-mä,* 2. *pel-i-dä,* 3. *pel-st.*

Au négatif : 1. *ashi-n pelä,* 2. *ashi-t pel-ä,* 3. *ashi-z pel-ä* ; plur. 1. *ashi-mä pel-ä,* 2. *ashi-dä pel-ä,* 3. *ashi-st pel-ä.*

Conjonctif : 1. *pel-ele-n,* 2. *pel-ele-t,* 3. *pel-el* ; plur. 1. *pel-ele-mä,* 2. *pel-ele-dä,* 3. *pel-el-ht.*

Au négatif : 1. *afile-n pel-ä,* 2. *afile-t pel-ä,* 3. *afil pelä* ; plur. 1. *afile-mä pelä,* 2. *afile-dä pelä,* 3. *afil-ht-pelä.*

De même, optatif, à l'affirmatif : *pel-eza-n, pel-eza-t ;* au négatif : *taza-n pelä, tazat pelä.*

Au désidératif conditionnel, affirmatif : *pele-l-ksi-le-n, pele-l-ksi-le-t* ; et au négatif : *afilksile-n pelä* etc.

Au participe *pel-f,* et négatif *apak pel-ht.*

A l'impératif *pel-ht,* et négatif *tat pelä.*

La voix passive suit le même système.

Au parfait *pala-v-in* et *ashi-n-palav.*

Au conjonctif *pavi-l-en* et *afi-l-en palav.*

Le Sirjäne possède une conjugaison négative de la même facture.

D'abord un verbe substantif défectif qui correspond au verbe substantif positif.

Au présent *em* pl. *emös,* pour toutes les personnes, *abu,* pl. *abuös,* aussi pour toutes les personnes.

Au prétérit, à côté de *woly* 2ᵉ pers. *wölyn,* 3ᵉ *wöly ;* pl. 1. *wölym,* 2. *wölynnyd,* 3. *wölysny* ; au négatif *eg, en, ez wöw, wöwly ;* pl. *eg, en, wölö.*

Verbe attributif.

Présent, au positif : 1. *tshukörta*, 2. *tschukörtan*, 3. *tschrkörtas*, *tschukörtö* ; pluriel 1. *tschukörtum*, 2. *tschukörtannyd*, 3. *tschukörtosny*, *tschukörtöny*.

Au négatif : 1. *og*, 2. *on*, 3. *oz tschukört* ; pl. 1. *og*, 2. *on tschukörtö*, 3. *oz tschukörtny*.

Prétérit : 1. *tschukörty*, 2. *tschukörtyn*, 3. *tschukörtys* ; pl. 1. *tschukörtym*, 2. *tschukörtynnid*, 3. *tschukörtysny*.

Au négatif : *eg*, *en*, *ez tschukört* ; pl. *eg*, *en tschukörtö*, *ez tschukörtny*.

En Tchéremisse, dit Castren dans sa grammaire, il n'y a pas d'adverbe négatif, mais une conjugaison négative, et c'est la négation elle-même qui se conjugue, tandis que le radical verbal reste invariable. Seulement, ce dernier se postpose au présent, à l'optatif, et à l'impératif, tandis qu'il se prépose au prétérit et à l'infinitif.

Voici d'ailleurs le paradigme négatif, appliqué au verbe *vazam*, travailler.

Indic. présent : 1. *am vac*, 2. *at vac*, 3. *ak vac* ; pl. 1. *ana vac*, 2. *ada vac*, 3. *ak vac*.

Prétérit : 1. *vac telām*, 2. *vac telät*, 3. *vac te* ; pl. 1. *vac telnä*, 2. *vac teldä*, 3. *vac telat*.

Optatif : 1. *enem vac*, 2. *enet vac*, 3. *eneze vac* ; pl. 1. *enenä vac*, 2. *enedä vac*, 3. *enest vazeb*.

Impératif : 1. *it vac*, 2. *andje vac* ; pl. 2. *idä vac*, 3. *enest vazeb*.

Infinitif prés. : *vazas agal* ; futur : *vacsas agal*.

Gérondif prés. : *vacmala agal* ; prét. *vacunka agal*.

Participe : *vasce agal*, prét. *vacma agal*.

Il existe au prétérit une autre forme empruntée au Tatar. 1. *sem vac*, 2. *sec vac*, 3. *s vac* ; pl. 1. *snä vac*, 2. *stä vac*, 3. *s vazeb*.

Le verbe substantif positif *olam* se conjugue négativement en changeant *ol* en *al*.

Présent affirmatif : *olam*, *olat*, *olen* ; pl. *olna*, *olda*, *olat*.

Au négatif : *amal*, *atal*, *ag-al* ; pl. *an-al*, *ad-al*, *ag-al-eb*.

Prétérit : *olnam, olnat, olan ;* pl. *olnana, olnada, olnat.*

Au négatif : *olte lam, olte lat, olte ;* pl. *oltelnä, olteldä, oltelät;* ou *shem-ol, sec-ol, es ol ;* pl. *snä ol, stä ol, es oleb.*

Optatif : *olnem, olnet, olneze ;* pl. *olnenä, olnedä, olnest.*

Au négatif : *enem ol, enet ol, eneze ol* ; pl. *enenä ol, enedä ol, enest oleb ;*

Impératif : *ol, olze,* pl. *olda, olast.*

Au nég. : *it ol, endze ol,* pl. *idä ol, enest oleb.*

Infinitif prés. : *olas,* fut. *olsas,* nég. *olas agal ;* prét. *olsas agal.*

Gérondif prés. : *olmula,* prét. *olmuka ;* au nég. *olmala agal ;* prét. *olmuka agal.*

Participe prés. : *olse,* prét. *olma ;* au nég. *olse agal,* prét. *olma agal.*

Le second verbe substantif, *liä,* devenir, présente le même parallélisme.

Indic. prés. : *liänt, liät, li-es ;* pl. *linä, lidä, lit.*

Au négatif : *am li, at li, ak li ;* pl. *ana li, ada li, ak li-eb.*

Prétérit : *linäm, linät, lies* ; pl. *linä, lidä, lie.*

Au négatif : *litelām, litelät, lite* ; pl. *litelnä, liteldä, litelät* ou *shem-li, sec li, es li,* pl. *snä li, stä li, es li-eb* etc.

Le Lapon suit le même système, c'est aussi le verbe substantif négatif qui se conjugue.

Verbe *etse,* aimer, au négatif.

Présent : *ib etse,* 2. *ih etse,* 3. *i etse ;* duel 1. *ähn etse,* 2. *epen etse,* 3. *äpah etse ;* pluriel : 1. *epe etse,* 2. *epet etse,* 3. *äh etse.*

Imparfait : *ittjip etse, ittjih etse, itji etse ;* duel : *eimen etse, eiten etse, eika etse ;* plur. *eimen etse, eite etse, ittjin etse.*

Imparfait second : *ip lam etsemen, ih lam etsemen, i lam etsemen ;* duel : *eimen lam etsemen, eiten man etsemen, eika lam etsemen ;* pluriel : *eime lam etsemen, eite lam etsemen, äh lam etsemen.*

Parfait : *ip le etsam, ib le etsam, i le etsam ;* duel : *ähn le*

esam, epen le esam, äpeh le etsam ; pluriel : *epe le etsam, epet le etsam, ähle etsam.*

Futur : *ip kalka etset, ih kalka etset, i kalka etset* ; duel : *ähn kalka etset, epen kalka etset, äpah kalka etset* ; pluriel : *epe kalka etset, epet kalka etset, äh kalka etset.*

Une particularité très remarquable du Lapon, c'est que la négation, comme l'affirmation, avec les personnes pronominales qui y sont jointes, peut affecter la conjonction, en laissant de côté le verbe ; il en résulte que les conjonctions se conjuguent.

Atja, que.

1. *Atjap* ou *atjam*, que je, 2. *atjah* ou *atjat*, que tu, 3. *atjas*, qu'il ; duel : 1. *atjan maa*, 2. *atjapeten*, 3. *atjapata* ; pl. 1. *atjas*, 2. *atjapata*, 3. *atjase.*

Au négatif : 1. *apmam*, que je pas, 2. *apmah* ou *ammata*, que tu pas, 3. *apmas* ou *apmase*, qu'il pas ; duel : 1. *ammanmäi*, 2. *apmapeten*, 3. *apmape* ; plur. 1. *apmane* ou *ammane*, 2. *apmapet* ou *ammapet*, 3. *apma.*

L'Esthonien suit le même procédé, mais il ne distingue les personnes que par le pronom personnel préposé analytiquement, et la particule négative *ei* reste invariable.

Verbe *walmista*, préparer.

Ind. prés. : 1. *minna ei walmista*, 2. *sinna ei walmista*, 3. *temma ei walmista* ; pl. 1. *meie ei walmista*, 2. *teie ei walmista*, 3. *winnad ei walmista.*

Imparfait : *minna ci welmistanud*, etc.

Dans une langue de Caucase, l'Hurkan, la négative se conjugue aussi, en devenant un auxiliaire, de sorte qu'il y a un verbe substantif positif et un verbe substantif négatif ; ce négatif est *ah.*

Verbe : *être.*

Au positif, prés. : 1. *nu-sai-ra*, 2. *hu-sai-ri*, 3. *hit-sa-i* ; pl. 1. *nusha sa-r-ra*, 2. *husha sar-r-a*, 3. *hitti sa-vi.*

Négatif : 1. *nu ah-inna*, 2. *hu ah-inni*, 3. *hit ah-in* ; pl. 1. *nusha ah-inna*, 2. *husha ah-inna*, 3. *hitti ah-in.*

Duratif : 1. *nu-li-w-ra*, 2. *hu li-w-ri*, 3. *hit li-w* ; pl. 1. *nusha li-r-ra*, 2. *husha li-r-ra*, 3. *hitti li-v*.

Au négatif : 1. *nu-agu-s*, 2. *hu-agu-d*, 3, *hit agu* ; pl. 1. *nusha agu hâ*, 2. *husha agu dâ*, 3. *hutti agu*.

Participe positif : *sa-j-il*, pl. *sa-v-ti* ; négatif *ah-in-il*, pl. *ah-in-ti*.

Le Kürine a aussi une conjugaison négative de la même forme. Cependant elle s'établit plutôt par la préfixation de *t* et *d*, *ta* ou *te*, *te*, *ti*, *tü*, *da*, *de*, ou par la suffixation de *tsh*. Nous devons le ranger sous la rubrique de l'expression par préfixe ou suffixe ; cependant la conjugaison du verbe négatif *tush*, pourrait se ranger ici.

En Ude, de même qu'en Kürine, il y a une véritable conjugaison négative.

Tsam, écrire, *the tsam*, ne pas écrire.

Présent : 1. *tsam-zu eχa*, 2. *tsam-nu-eχa*, 3. *tsam-ne-χa* ; pl. 1. *tsam-jan-eχa*, 2. *tsam-nan-eχa*, 3. *tsam-qun-eχa*.

Négatif : 1. *the-z tsam-eχa* etc.

Imparfait positif : *tsam-zu-eχa-i* ; négatif : *the-z-tsam-eχa-i*.

Aoriste : *tsam-zu-ph-i* ; neg. : *the-z tsam-ph-i*.

Parfait : *tsam-zu-ph-e-e* ; nég. : *the-z-tsam-ph-e*.

Futur : *tsam-zu-ko* ; nég. : *the-z-tsam-ko*.

Impératif : *tsam-pha* ; nég. : *ma-tsam-pha*.

Ici l'indice change, c'est *ma*.

Infinitif : *tsam-phe-sun* ; nég. : *nuth-tsam-phe-sun* ; l'indice est *nuth*.

Participe : *tsam-k-al* ; nég. : *nuth-tsam-kal*.

Participe passé : *tsam-ph-i* ; nég. : *na-tsam-phei*.

En Kunama, il y a véritable conjugaison ; l'indice du négatif se substitue à l'indice du positif, cet indice est *immi*, *inni*.

Verbe *lab*, être sec.

Aoriste.

Positif.	Négatif.
1. *na-lab-ke*	1. *na-lab-immi*

2.	*ni-lab-ke*	2.	*ni-lab-immi*
3.	*i-lab-ke*	3.	*i-lab-immi*

Futur.

1.	*na-lab-é-na*	1.	*na-labb-inni*
2.	*ni-lab-é-na*	2.	*ni-labb-inni*
3.	*i-lab-é-na*	3.	*i-labb-inni*

En Bilin il y a aussi conjugaison véritable ; c'est l'indice négatif qui se conjugue en éliminant l'indice positif ; la particule est *allí*. Voici sa flexion.

		Présent et futur.	Parfait.
	1.	*allī*	*lī*
	2.	*allā*	*rillā*
	3. m.	*allā*	*lā*
	3. f.	*allā*	*rillā*
Pl.	1.	*nallī*	*innī*
	2.	*dannī*	*dinnī*
	3.	*annī*	*innī*

Voici maintenant le parallélisme

was = entendre.

sing.	1.	*wās-a-ukun*	*wās-állī*
	2.	*wās-ra-ruk*	*wās-állā*
	3. m.	*wās-a-uk*	*wās-állā*
	3. f.	*wās-á-ti*	
pl.	1.	*wās-na-ukun*	*wās-nállī*
	2.	*wās-dana-uk*	*wās-dánni*
	3.	*wās-ana-uk*	*wās-ánnī*

Parfait.

sing.	1.	*wās-ughun*	*wās-lī*
	2.	*wās-r-uχ*	*wās-ri-llā*
	3. m.	*wās-uχ*	*wās-lā*
	3. f.	*wās-ti*	*wās-ri-llā*
pl.	1.	*was-n-ughun*	*wās-in-nī*
	2.	*wās-din-uχ*	*wās-din-nī*
	3.	*wās-n-uχ*	*wās-in-nī*

Tel est aussi le système du Chamir.

Dans les langues Somali, Dankali, Galla et Irob-Saho, le système est plus simple et devrait être rangé dans celui de la simple affixation, s'il n'y avait souvent conversion de temps.

En Somali la particule négative est *ma* qui est préfixée ; le duratif, le présent déterminé et le futur se forment du conjonctif du positif en *o : mā digo, ma digay-o, ma-digai-si-d, dig-i, maiy-o ;* les autres temps se forment par *mâ*, préfixé sans changement.

En Irob-Saho on retrouve la particule *ma*. En Galla, on emploie *him, en*.

On relève dans le développement de ce système un phénomène curieux. C'est l'existence d'un double verbe substantif dont l'un est parallèle à l'autre, le verbe *être*, et le verbe *ne pas être*. Il y a là un concept inconnu dans notre langue. L'existence seule a chez nous une expression particulière, distincte de toutes les actions ; la non-existence n'en a pas, il en est de même dans les autres langues Indo-Européennes et dans les langues Sémitiques. Au contraire, dans celles de beaucoup d'autres peuples, le non-être fait un parallèle constant à l'être. C'est ce qui ressort dans beaucoup de langues finnoises. Cependant dans le verbe attributif, le verbe substantif négatif intervient, tandis que dans le verbe positif il n'a pas besoin d'intervenir ; c'est dire que la conjugaison ne peut être constamment négative que périphrastiquement, il ne pouvait en être autrement. Mais, sauf cette différence, il y a égalité parfaite entre les deux. Il en est de même de plusieurs langues du Caucase.

Ce qui est étonnant, c'est que toutes les langues de la même famille ne suivent pas le même système. Il y a, par exemple, des langues finnoises auxquelles il est inconnu. Mais n'en est-il pas ainsi de certains phénomènes phonétiques, en particulier de l'harmonie vocalique ? Il y a là un germe qui se trouve sans doute dans toutes, mais qui dans quelques-unes a péri.

(*A continuer.*) R. DE LA GRASSERIE.

LA DESTRUCTION DES PHILOSOPHES

PAR AL-GAZALI.

PRÉFACE DU TRADUCTEUR.

Nous nous proposons de donner la traduction intégrale d'un des ouvrages les plus caractéristiques de la philosophie arabe, le *Téhâfut-el-Falâsifah* ou *Destruction des philosophes* d'Al-Gazâli. Al-Gazâli (Al-Gazel) vécut de 1038 à 1111 de J.-C. en Orient. Ses œuvres sont nombreuses et sa vie est connue (1). Son *Téhâfut* a depuis longtemps attiré l'attention des savants. Au moyen âge, il fut traduit en hébreu, et une réfutation que tenta d'en faire Averroës et qui en reproduit de longs fragments, fut traduite en latin. Schmoelders, Renan et Münk ont parlé de cet ouvrage avec une connaissance imparfaite. Les Musulmans l'ont imprimé à Boulaq en 1885. Récemment Tj. de Boër en a donné une fine et longue analyse (2). Notre édition française le mettra définitivement à la portée de toutes les personnes qui s'intéressent à l'histoire de la philosophie.

Le but que s'est proposé Gazâli dans le *Téhâfut* est de

(1) Voyez notamment Gosche, *Uber Gazzâli's Leben und Werke. Abhand. Acad. d. Wiss.* in Berlin, 1858.

(2) *Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzâli und ihr Ausgleich durch Ibn Roshd*, von Tjitze de Boer, Strassburg, Trübner, 1894. — L'édition de Boulaq contient une réponse au Téhâfut par Averroës, et une réplique par Khodjah Zâdeh. Notre traduction est faite d'après cette édition : les chiffres interpolés dans notre texte indiquent les page du texte arabe.

réfuter les *philosophes ;* il n'est pas, comme on l'avait imaginé, de montrer que les philosophes se réfutent les uns les autres. Le mot de *philosophes* sous sa forme grecque (*fîlosouf*, pluriel : *falâsifah*) n'a pas en arabe un sens général. Il ne désigne pas les sages, les spéculatifs (*ḥakîm*, *nâzir)* partisans d'un système quelconque ; mais il s'applique spécialement aux Musulmans adeptes de la philosophie grecque. Plus exactement encore il désigne les philosophes grecs eux-mêmes, en tant qu'ils étaient connus des Arabes, tandis que leurs disciples musulmans s'appellent les *motafalsifah*, c'est-à-dire ceux qui ressemblent aux philosophes, participe forgé d'après le mot *fîlosouf*, à peu près comme nous forgerions en français le participe : les *philosophisants*. Gazâli explique avec une parfaite netteté qu'il s'attaque à l'école péripatéticienne arabe, dans la personne de ses deux plus illustres représentants : Al-Farabi (mort en 950 de J. C.) et Avicenne (980-1037).

Le *Téhâfut* est donc une défense de l'orthodoxie musulmane contre la philosophie grecque. Il montre l'état auquel était alors parvenu la tradition philosophique grecque dans le milieu arabe ; l'on verra sans peine que l'école gréco-arabe professait alors une sorte de néoplatonisme plutôt que le péripatétisme proprement dit. En outre le *Téhâfut* est un merveilleux modèle d'argumentation scolastique. Si l'on songe à son ancienneté, il est impossible de ne pas voir en lui l'un des témoins primitifs de la scolastique et peut-être le chef d'œuvre qui l'a fixée.

Je m'abstiendrai de commenter le texte que je vais traduire. La langue de Gazâli est explicite et claire ; et je réserve le résultats que je pourrais tirer de son livre pour des études plus générales sur l'histoire de la philolosophie. Je n'ajouterai qu'un seul mot : Plusieurs fois, au cours de notre carrière scientifique, notre attention a été rame-

née sur l'imam Abou Hâmid Al-Gazâli (1); chaque fois nous avons éprouvé une admiration, nous osons même dire une sympathie croissante pour cet homme qui, aux dons d'un esprit à la fois puissant, subtil et pondéré, joignait les élans d'un mystique et le zèle d'un apôtre. Nous ne doutons pas que le lecteur, s'il ne se laisse pas rebuter par l'aridité nécessaire d'une telle œuvre et les défauts inévitables dus à son origine, n'éprouve à quelque degré la même impression.

Avril 1899. B. DE VAUX.

---

(1) Voyez notre mémoire sur *Gazâli, le traité de la rénovation des sciences religieuses*, 1891, et notre livre sur *le Mahométisme, le génie sémitique et le génie aryen dans l'islam*, Paris, Champion 1898.

I.

AU NOM DE DIEU CLÉMENT ET MISÉRICORDIEUX.

Le cheikh, l'imam, l'incomparable, l'ascète, l'aidé de Dieu, Abou Hâmid Mohammed fils de Mohammed el-Gazâli et-Ṭousi dit : Nous demandons à Dieu éminent au-dessus de tout terme, dont l'être dépasse toute limite, qu'il verse sur nous les lumières de la direction et qu'il écarte de nous les ténèbres de l'égarement et de l'erreur, qu'il nous place parmi ceux qui voient le vrai comme vrai et qui choisissent de le suivre et de s'y attacher, ceux qui voient le faux comme faux et qui choisissent de l'éviter et de l'abhorrer ; qu'il nous enseigne la félicité qu'il a promise à ses prophètes et à ses saints ; qu'il nous fasse obtenir tant de bien-être, de joie, de contentement et de jouissance, quand nous aurons émigré de la demeure de la déception, que les degrés de l'intelligence restent en dessous de telles hauteurs, et que les flèches de l'imagination retombent en deçà d'un tel but ; qu'il nous mette en possession, quand nous serons entrés dans le bonheur du paradis et que nous serons à l'abri des terreurs de la résurrection, de ce que l'œil n'a point vu et l'oreille point entendu et que le cœur de l'homme ne saurait concevoir ; et qu'il comble de ses faveurs notre prophète élu Mohammed, le meilleur du genre humain, et sa famille bonne et ses compagnons purs, clés de la direction et flambeaux de l'obscurité. Que Dieu nous sauve !

Cela dit, — j'ai vu des hommes, convaincus qu'ils se distinguent de leurs contemporains et de leurs proches par une plus grande pénétration et une plus grande acuité d'esprit, se séparer de la foule des musulmans et des hommes pieux, mépriser les cérémonies de la religion, les divisions de la prière, la crainte du péché, se railler des prescriptions de la loi et de ses limitations, ne pas se tenir dans ses bornes et dans ses liens, mais rejeter toutes ses contraintes,

à cause de certaines opinions dans lesquelles ils suivent des gens qui se détournent du sentier de Dieu et s'en écartent à l'excès. Ces hommes au dernier jour, ces hommes seront impies. Et leur impiété ne vient pas d'autre chose que de ce qu'ils ont prêté l'oreille à l'erreur, quand par exemple ils imitent les Chrétiens et les Juifs en laissant s'écouler leur adolescence et leur âge mûr hors de la religion de l'islam, en laquelle ont marché leurs pères et leurs ancêtres, sans se livrer à aucune réflexion qui les empêcherait de se heurter aux scandales des doutes qui les font dévier de la voie véritable, ou bien quand ils se laissent décevoir par des imaginations vaines pareilles au scintillement des vapeurs de mirages, ainsi qu'il arrive à plusieurs de ceux qui spéculent sur les opinions et sur les croyances, s'ils sont amis des nouveautés et esclaves de leurs passions. Leur impiété ne vient d'autre chose que de ce qu'ils ont entendu les noms imposants des Socrate, des Hippocrate, des Platon, des Aristote et d'autres analogues, et les discours prolixes et erronés par lesquels leurs sectateurs vantent les qualités de leurs intelligences, la beauté de leurs principes, la précision de leurs sciences géométriques, logiques, physiques et théologiques, et où ils les représentent comme possédant à un degré unique la profondeur et l'acuité de l'esprit et comme plus capables que tous autres de découvrir les choses cachées, ajoutant à leur sujet que, avec cette gravité d'intelligence et cette abondance de mérites, ils niaient les lois et les doctrines, rejetaient les enseignements spéciaux des religions et des sectes, et pensaient qu'elles n'étaient que des règles composées par les hommes et des imaginations vaines. Quand ces discours eurent frappé leur oreille, et que ce que l'on rapportait des croyances de ces philosophes eut fait impression sur leur âme, ces musulmans s'honorèrent de professer l'impiété ; ils recherchèrent les plus éminents représentants de ces idées, ils coururent dans leur sentier, ils désertèrent la compagnie du commun et de la masse et cessèrent de se contenter de la religion de leurs pères, s'ima-

ginant donner une belle preuve d'habileté d'esprit en passant de la croyance aux préceptes véritables à la croyance aux faux, et accusant la répugnance des autres hommes à changer ainsi de croyance d'être sottise et illusion. N'importe quel rang cependant, dans le monde de Dieu, est plus beau que le rang de celui qui juge bon d'abandonner la vérité à laquelle il était attaché pour se hâter de recevoir l'erreur, sans qu'encore il la reçoive par expérience ni par démonstration. Heureux le vulgaire de ne pas tomber dans cette chute honteuse ! Le caractère des hommes du commun ne les porte pas à aimer cette sorte d'habileté qui consiste à devenir semblable aux égarés. La simplicité est plus voisine de la libération que l'aiguë perspicacité ; l'aveuglement est plus proche du salut qu'une vue perçante.

Quand j'eus vu cette sueur de sottise coulant sur ces insensés, j'ai commencé à composer ce livre, pour répondre aux philosophes anciens, en montrant comment se détruisent leurs croyances et comment se réfutent leurs propositions, en ce qui concerne la théologie, et pour dévoiler les parties viles et honteuses de leurs doctrines qui sont, à juste titre, un sujet de risée pour les hommes intelligents et de peine pour les esprits sains, c'est-à-dire ces opinions et ces vues dans lesquelles ils se distinguent de la masse des croyants. Je rapporterai leur pensée dans sa forme, pour bien prouver à ces hérétiques irréfléchis que tous les écrits de ces philosophes, des premiers aux derniers, s'accordent dans la foi en Dieu et au dernier jour. Toutes les thèses en discussion se ramènent pour moi à des écarts à partir de ces deux pôles de la foi, pour l'affermissement desquels ont été envoyés les prophètes, armés de miracles. Personne ne songe à les nier, qu'un petit noyau d'hommes à l'esprit perverti et à la raison renversée, dont on ne s'occupe pas et qu'on ne cite pas parmi les spéculatifs, mais qui ne peuvent être comptés que dans la bande des mauvais démons, dans la tourbe des grossiers et des sots.

Nous espérons par là faire revenir de ses transgressions

quiconque croit que s'attacher à l'impiété par esprit d'imitation est une preuve de la valeur de l'intelligence, un témoignage de sa finesse et de sa perspicacité. Il est en effet certain que ces maîtres et ces princes des philosophes auxquels on prétend ressembler, sont purs de cette honte d'avoir nié les lois religieuses, qu'ils sont croyants en Dieu et qu'ils ont foi en ses prophètes. Ils divergent seulement des croyants sur les détails qui suivent ces principes ; ils ont fait des faux pas, ils se sont égarés et ont conduit les esprits hors du droit chemin. Nous découvrirons les différentes espèces d'erreurs et d'illusions en lesquelles ils se sont trompés, et nous ferons voir qu'il n'y a là que des chimères sans réalité.

Que Dieu soit notre aide dans la manifestation de cette vérité que nous avons en vue.

Nous ferons maintenant précéder le livre de préambules, pour expliquer la façon dont le discours y est conduit.

Préambules.

Premier préambule. Il faut savoir que l'examen de toutes les opinions diverses des philosophes exigerait beaucoup de temps ; leurs contestations sont longues, leurs conflits multiples, leurs vues diverses, leurs voies divergentes et sinueuses. Nous nous bornerons à montrer comment se détruit le système de leur chef, qui est le philosophe absolu, le premier maître, celui qui, de leur consentement, a ordonné et régularisé leurs sciences, qui a retranché le superflu de leurs doctrines et en a extrait les principes les plus féconds : Aristote. Il a réfuté tous ses prédécesseurs, même son maître qu'ils appellent le divin Platon, et il s'est excusé de le combattre en disant : « J'aime Platon et j'aime la vérité ; mais j'aime la vérité mieux que Platon. » Si nous citons d'après eux ce trait, c'est seulement pour qu'on voie qu'il n'y a ni fixité ni certitude dans leurs doctrines, mais qu'ils décident par croyance et conjecture sans évidence ni preuve. Ils croient prouver la justesse de leurs sciences théologiques en

montrant les sciences arithmétiques et logiques, et ils ébranlent ainsi les esprits faibles. Si leurs sciences théologiques possédaient des démonstrations aussi solides et étaient aussi exemptes de conjectures que leurs sciences arithmétiques et logiques, ils y seraient d'accord ensemble comme ils le sont en arithmétique. En outre ceux qui ont traduit la parole d'Aristote n'ont pas toujours évité de la changer ou de la fausser ; ils ont eux-mêmes besoin de commentaires et d'explications, en sorte que cette circonstance a encore engendré des disputes entre eux. Les meilleurs traducteurs et interprêtes parmi les philosophes de l'islam sont Al-Farabi Abou Naṣr et Avicenne. Nous nous bornerons à réfuter ce qu'ils ont choisi et accepté comme le meilleur des doctrines de leurs chefs dans l'erreur. Ce qu'ils ont rejeté et ce en quoi ils se sont refusés à les suivre, est mauvais sans aucun doute, et il n'est pas besoin d'un long raisonnement pour le détruire. Que l'on sache donc que nous nous en tenons à réfuter leur doctrine selon que les ont transmises ces deux hommes, afin de ne pas laisser notre discours se disperser suivant la dispersion des opinions.

Second préambule. Il faut savoir que les oppositions qui existent entre les philosophes et les autres sectes sont de de trois sortes.

Première sorte. La contestation porte sur un simple mot par exemple lorsqu'ils nomment l'auteur du monde, une substance, en désignant par substance ce qui existe non dans un sujet, c'est-à-dire ce qui subsiste par soi-même sans avoir besoin d'un sujet qui supporte son essence ; iis n'entendent donc pas par la substance la même chose que leurs adversaires. Nous ne nous proposons pas de réfuter cette sorte de contradiction, parce que du moment que l'on s'entend sur le sens de ce qui subsiste par soi la question de savoir s'il convient de traduire ce sens par le nom de substance, n'est plus qu'une question de lexicografie. L'on remarque que ce nom n'est pas généralement employé ainsi ; si l'on admet néanmoins que la langue autorise cet emploi,

la question de savoir s'il est licite de l'employer dans la loi, se ramène à un problème de jurisprudence ; la défense d'employer les noms et de les faire passer dans l'usage se tire de ce que montrent les formes extérieures de la loi. Peut-être direz-vous : ce genre de problème a été mentionné seulement par les théologiens dans les *qualités*, et les jurisconsultes ne le mettent pas dans le tome de la *jurisprudence ;* mais il ne faut pas confondre les choses réelles admises par les mœurs et les signes. Vous saviez bien que la recherche de ce qui est permis dans l'expression, quand celle-ci s'applique justement à la chose nommée, est comme la recherche de ce qui est permis dans les actes.

Seconde sorte. Les contestations en lesquelles les opinions des philosophes ne choquent aucun des principes de la religion, et où la foi dans les prophètes et dans les envoyés n'oblige pas de les contredire ; par exemple leur opinion que les éclipses de la lune doivent être expliquées comme un retranchement de la clarté de la lune par l'interposition de la terre entre elle et le soleil ; la lune reçoit sa clarté du soleil. La terre est une sphère que les cieux entourent de tous les côtés. Quand la lune arrive dans l'ombre de la terre, la lumière du soleil en est interceptée, — et encore leur opinion que les eclipses du soleil arrivent parce que le corps de la lune vient se replacer entre l'observateur et le soleil ; cela a lieu quand les deux astres se rencontrent aux nœuds à la même minute. Cette sorte d'opinions non plus, nous n'entreprendrons pas de les réfuter, parce qu'elles ne renferment aucune intention blâmable. Celui qui croirait que s'efforcer de les réfuter est faire œuvre pie, serait injuste envers la religion et affaiblirait son autorité. Ce sont là des vérités pour lesquelles on possède des démonstrations géométriques et arithmétiques, après lesquelles elles n'offrent plus rien de douteux. Quiconque connait ces démonstrations et peut poursuivre ces calculs au point d'en déduire le temps entre deux éclipses, leur grandeur et le temps qu'elles resteront visibles, si l'on lui dit que cela est contraire à la loi, ne

doute pas de cela, mais doute de la loi. Le détriment pour la loi vient de celui qui la défend par des voies qui lui sont étrangères, bien plus que de celui qui l'attaque par ses propres voies. C'est en un sens analogue que l'on dit : Un ennemi intelligent vaut mieux qu'un ignorant ami.

Si l'on dit : le prophète a pourtant dit : « le soleil et la lune sont deux des signes de Dieu ; ils ne s'eclipsent pas pour la mort ni pour la vie de personne. Quand vous voyez cela arriver, craignez, — jusqu'à ces mots : et la prière ». Comment cela s'accorde-t-il avec ce que ces philosophes soutiennent ? Répondons : il n'y a rien là qui soit contraire à leur opinion puisque ces paroles ne renferment rien que la négation de cette idée que les éclipses arrivent pour la mort ou pour la vie de quelqu'un. Quant au précepte de la prière lors des éclipses, si l'on songe à la loi qui ordonne de prier au déclin du soleil, à son coucher et à son lever on n'y voit guère de différence avec celle qui ordonne de prier lors des éclipses en témoignage d'amour pour Dieu. — *Si l'on dit :* Une tradition porte que le prophète ajouta à la fin du hadith : or lorsque Dieu se manifeste à une chose, elle s'humilie ; cela prouve que les éclipses sont un hommage d'humiliation, causée par la manifestation de Dieu. — *Nous répondons :* cette addition a été incorrectement transmise ; il faut croire que le traditeur s'est trompé : la vraie tradition c'est celle que nous avons donnée ; et si cette addition était exacte, il serait encore plus facile de l'interpréter allégoriquement que de contester des choses sûres ; combien de termes extérieurs (zâhir) ont été interprétés allégoriquement en partant de résultats sûrs dont la certitude n'atteignait pas à ce degré d'évidence ? Le plus grand coup dont le défenseur de la loi puisse frapper l'impie est de montrer clairement que de telles paroles et d'autres analogues vont au contraire de la loi. Il serait bien facile de ruiner la loi si des croyances de ce genre en étaient une condition. Il s'agit de rechercher, pour le monde, s'il est produit ou éternel. Quand on aura établi qu'il est produit, peu importe qu'il soit sphérique ou plan,

ou octogonal ou hexagonal ; peu importe que les cieux et ce qui est au dessous comprennent treize enveloppes comme on le dit, ou moins ou plus. Ces spéculations n'ont pas plus de rapport avec la question théologique, que n'en aurait le compte des enveloppes du bulbe ou des pépins de la pomme. Ce que veut la loi c'est que ces choses soient l'œuvre de Dieu, de quelque façon qu'elles soient.

Troisième sorte. La contestation touche à l'un des fondements de la religion. De cette catégorie sont les doctrines sur la production du monde, sur les attributs de son auteur, sur la résurrection de la chair et des corps. Les philosophes nient toutes ces choses. C'est dans des cas de cette sorte qu'il faut montrer la fausseté de leurs opinions, sans se préoccuper du reste.

Troisième préambule. Il faut savoir que notre but est de mettre le lecteur en garde contre le sentiment qu'il est beau de suivre les philosophes et contre la croyance que leurs voies sont à l'abri de la contestation, en montrant comment on les réfute. Aussi j'entreprends seulement de les contredire par des négations et non pas de leur opposer des affirmations. Je réfute leurs doctrines, leur coupant la voie vers elles par diverses façons de mener à l'absurde, et je les y mène tantôt par le système des Hotazélites, tantôt par le système des Kérâmites, et tantôt par celui des Wâkifites. Je n'exclue à tort aucune secte ; mais je les réunis toutes en masse contre eux. Car les autres sectes sont en désaccord avec nous dans les détails ; mais ceux-ci sont opposés aux principes mêmes de la religion. Aidons-nous donc les uns les autres contre eux. Dans les grands dangers, les dissensions cessent.

Quatrième préambule. L'une des principales ruses dont usent les philosophes pour troubler les esprits, lorsqu'il leur vient des doutes au cours de la présentation des preuves, consiste à dire que les sciences théologiques sont obscures, cachées, qu'elles sont les plus rebelles des sciences aux intelligences claires, et que l'on ne peut connaître la réponse à ces doutes qu'en connaissant préalablement les sciences

arithmétiques et logiques. Alors celui qui les suit dans leur impiété, s'il lui vient en esprit des doutes contre leurs systèmes, suppose qu'il est meilleur de penser comme eux, et se dit : il n'y a pas de doute dont leurs sciences ne renferment la solution ; mais cela est difficile à comprendre pour moi, parce que je ne connais pas la logique et que je ne suis pas versé dans les sciences arithmétiques. — *Nous répondons :* Les sciences arithmétiques qui consistent dans la spéculation sur la quantité discontinue. c'est-à-dire dans le calcul, n'ont pas de rapport avec les sciences théologiques. Dire qu'elles sont nécessaires à la théologie est un mensonge, aussi bien que de dire que la médecine, la grammaire et la linguistique sont nécessaires au calcul ou que le calcul est nécessaire à la médecine. Les sciences géométriques qui consistent dans la spéculation sur la quantité continue reviennent à expliquer que les cieux et ce qu'ils renferment, jusqu'au centre, sont sphériques, à dénombrer leurs enveloppes et les globes qui se meuvent dans les sphères et à supputer leurs mouvements. Accordons tout cela de force ou de plein gré ; ils n'ont en tout cas pas besoin d'en établir les preuves. Ces choses ne touchent à aucun point de la spéculation théologique. Ainsi si l'on disait : savoir que cette maison provient d'un auteur architecte, savant, voulant, puissant, vivant, exige que l'on sache si la maison est hexagonale ou octogonale, et que l'on connaisse le nombre de ses solives ou de ses briques ; ce serait une absurdité évidente. Ou encore c'est de même si l'on disait : on ne sait pas si ce bulbe est produit, tant qu'on ne connait pas le nombre de ses enveloppes ; on ne sait pas si cette pomme est produite, tant qu'on ne connait pas le nombre de ses pépins. Ce serait un discours fou qu'aucun homme raisonnable ne pourrait approuver.

Au contraire, les philosophes ont raison de soutenir que l'on ne peut pas se passer des sciences logiques. Cela est vrai. Mais la logique (*mantiq*) ne leur est pas propre. Elle n'est autre que la science fondamentale que dans le tome de la *théologie* nous appelons le *livre de la spéculation* (*nazar*) ;

ils ont changé ce nom en celui de *mantiq* pour imposer aux lecteurs. Nous l'avons appelé aussi le *livre du syllogisme* (*djadl*) et l'*organe des intelligences*. Lorsque l'homme circonspect ou faible d'esprit entend ce mot de *mantiq*, il croit qu'il s'agit d'un tome secret que les théologiens ne connaissent pas et dont les philosophes seuls possèdent la science. Et nous, pour chasser cette illusion et déjouer cette ruse, nous nous proposons de traiter de l'organe de l'intelligence dans un autre livre où nous laisserons les expressions des théologiens et des dogmatistes pour prendre les interprétations des logiciens. Nous coulerons les phrases dans les moules de ces auteurs, nous les suivrons terme par terme, et nous les combattrons avec leur propre langage, c'est-à-dire avec les expressions qu'ils emploient en logique ; et nous ferons voir clairement que les conditions de la matière du syllogisme qu'ils ont posées, dans la section de *la preuve*, en logique, les conditions de sa forme qu'ils ont posées dans le livre *du syllogisme* (*el-kiâs*), et les données qu'ils ont insérées dans l'*Isagoge* et dans les *Catégories*, lesquels sont des parties et des préambules de la logique, ils ne les observent plus dans leurs sciences théologiques. Mais nous trouvons bon de réserver *l'organe* des intelligences pour un autre livre, parce qu'il est comme l'outil avec lequel on saisira le but du présent livre. Nous lui consacrerons donc un traité auquel on se reportera.. Plusieurs spéculatifs n'en auront pas besoin pour nous comprendre ; ils devront le laisser et ne pas s'en embarrasser. Mais celui qui ne comprendra pas nos expressions dans quelques unes des questions où nous réfutons les philosophes, devra commencer par étudier le livre que nous intitulerons le *module de la science*, de cette science qu'ils nomment logique *(mantiq)*.

Nous donnerons maintenant, à la suite de prolégomènes, la table des questions sur lesquelles nous réfuterons leurs doctrines dans ce livre. Il y a 20 questions : 1ère question : Réfutation de leur doctrine sur l'éternité du monde. —

2me question : Réfutation de leur doctrine sur la perpétuité du monde. — 3me. Exposé de la confusion qu'ils commettent lorsqu'ils disent que Dieu est l'auteur du monde et que le monde est son œuvre. — 4me. Qu'ils sont incapables de prouver cet auteur. — 5me. Qu'ils sont incapables de fournir la preuve de l'impossibilité de deux dieux. — 6me. Réfutation de leur doctrine sur la négation des qualités. — 7me. Réfutation de leur proposition que l'essence du premier être ne se divise pas en genre et en différence. — 8me. Réfutation de leur proposition que le premier être est un être simple sans matière. — 9me. Qu'ils sont incapables de prouver que le premier être n'a pas de corps. — 10me. Qu'ils sont forcés de conclure à l'impiété et à la négation des qualités. — 11me. Qu'ils sont incapables de soutenir que le premier être connaît autre chose que lui-même. — 12me. Qu'ils sont incapables de soutenir que le premier être connaît son essence. — 13me. Réfutation de leur proposition que le premier être ne connaît pas les particuliers. — 14me. Réfutation de leur proposition que le ciel est un animal qui se meut volontairement. — 15me. Réfutation de leur opinion touchant la fin du mouvement du ciel. — 16me. Réfutation de leur proposition que les âmes des cieux connaissent tous les particuliers produits de ce monde. — 17me. Réfutation de leur proposition qu'il est impossible de rompre les causalités usuelles. — 18me. Qu'ils sont incapables d'établir la preuve intellectuelle que l'âme de l'homme est une substance subsistant par elle-même, non par le corps ni par accident. — 19me. Réfutation de leur proposition que l'anéantissement des âmes humaines est impossible. — 20me. Réfutation de leur négation de la résurrection et de la réunion des corps au paradis ou en enfer pour y jouir ou y souffrir de plaisirs ou de peines corporels.

Voilà les points sur lesquels nous voulons renverser leurs opinions, choisis dans la somme de leurs sciences théologiques et physiques. Quant aux sciences géométriques, elles ne présentent rien qui doive être nié ou contredit, car elles

se ramènent au calcul et à la géométrie. Et quant aux sciences logiques qui consistent dans l'examen de l'outil de la réflexion dans les choses intelligibles, on n'y rencontre pas d'occasion de contradiction à laquelle nous devions nous arrêter.

Nous en dirons dans le livre du *module de la science (mitâr el-'ilm)* ce qui est nécessaire pour l'intelligence du présent livre.

(A suivre). B. C. DE VAUX.

SADJARAH MALAYOU.

XXIII[e] Récit.

L'auteur de l'histoire rapporte ce qui suit :

Radèn Daklang était fils du *Sultan Mansour Châh* et de la princesse *Radèn Galouh Tchandra Kirâna*, laquelle était fille du batâra de *Madjapahit*. Quand il fut devenu grand, c'était l'intention du *Sultan Mansour Châh* de le faire son successeur sur le trône : il était beau, d'un extérieur incomparable, et *Radèn Galouh*, sa mère, était devenue la principale reine à *Malaka*.

Un jour que *Radèn Daklang* était allé se divertir au Kampong *Kling*, un homme courut l'*amok*. Tous les gens s'enfuirent, et *Radèn Daklang* immobile, dégaîna son kriss et attendit cet homme. Celui-ci se précipita sur *Radèn Daklang*, ils luttèrent et se percèrent l'un l'autre la poitrine ; tous deux furent tués, l'un tomba à gauche, l'autre à droite. On rapporta au *Sultan Mansour Châh*, que son fils, le padouka *Radèn Daklang* était mort sous les coups d'un homme qui courait l'*amok*. Le Prince partit promptement pour lever le corps de son fils ; il le fit transporter en grande pompe dans l'intérieur du palais, et inhumer selon l'étiquette royale. Tous ceux qui avaient accompagné *Radèn Daklang* furent mis à mort par ordre du Sultan, parce qu'ils avaient abandonné le prince, son fils, et pendant quarante jours, en signe de deuil, il n'y eut pas d'audience. Le bandahara *Padouka Radja*, à la fin, fit annoncer la reprise des audiences publiques, et de nouveau le Prince tint assemblée.

Ensuite de cela *Padouka Mimat*, fils du *Sultan Mansour*

Châh et de la princesse *Hang Li-Pô*, fille du roi de Chine, mourut laissant un fils nommé *Padouka Sri Tchina*, que *Sultan Mansour Châh* fit roi du pays de *Djeram*, près de *Langat*. Il y a encore un fort à *Djeram* présentement, et dans la belle saison beaucoup de gens s'y rencontrent.

Au bout de quelque temps arrivèrent les vicissitudes de ce monde, et *Sultan Mansour Châh* tomba malade. Le Prince sentant sa fin prochaine, manda son fils *Radja Hossêin*, le bandahara et les Grands. Tous étant arrivés, le *Sultan Mansour Châh* leur parla ainsi : « Apprenez, vous tous, que je sens que je vais quitter ce monde-ci pour aller dans le lieu de la vie éternelle. Je confie en dépôt notre enfant *Hossêin*, au bandahara et à tous les Grands. C'est lui qui va me remplacer auprès de vous tous. S'il commettait quelque faute, il faudrait l'excuser, car c'est un enfant qui n'est pas encore raisonnable et ne connaît pas les coutumes ». En entendant ces paroles du Prince, les assistants versèrent d'abondantes larmes. Le bandahara *Padouka Radja* et les mantri dirent : « O Monseigneur ! ne nous brisez pas le cœur par de telles paroles ! Tous, nous Vous promettons, si nos prières obtiennent de Dieu le Très-Haut l'entière guérison de Votre Majesté, que nous épuiserons tout ce que nous avons dans nos trésors, et que nous en ferons l'aumône aux fakirs et aux pauvres. Mais si Dieu le Très-Haut ne nous accorde pas cette grâce, si l'herbe se fane dans l'avenue du palais de Sa Majesté, nous exécuterons fidèlement ses derniers commandements ». Alors *Sultan Mansour Châh* fixant son regard sur son fils *Radja Hossêin*, lui dit : « O mon enfant ! sache que ce monde n'est pas éternel, et que tout ce qui vit est destiné à mourir. Une foi inébranlable et de bonnes œuvres, voilà ce que les hommes doivent proclamer sans cesse. O mon enfant ! je vais te quitter ; il faut que tu sois patient et souverainement juste. Garde-toi de convoiter le bien d'autrui, car allier l'injustice avec l'islam, c'est commettre un énorme péché que ne pardonne pas Dieu le Très-Haut et digne d'être glorifié ! Ne demeure pas isolé,

solitaire, sors du palais et donne audience au peuple, car les nombreux serviteurs de Dieu te sont confiés. Si des malheurs viennent les atteindre, il faut que tu leur portes secours. S'ils sont opprimés, il faut te livrer à un examen approfondi, afin qu'au jour du jugement dernier, Dieu ne fasse pas peser sur ton cou cette oppression. Vous tous qui assistez mon enfant, vous serez interrogés sur la nature de votre assistance, et les Rois au jour du jugement dernier seront questionnés par Dieu le Très-Haut au sujet de leur peuple. C'est pour cela, mon fils, qu'il faut que tu pratiques la justice et que tu sois exact à accomplir tes devoirs ; alors au jour du jugement dernier, Dieu le Très-Haut allégera ton compte. Il faut que tu prennes conseil des Ministres et des Grands, car un Roi, fût-il doué de science et de sagesse, s'il n'agit pas d'accord avec eux, comment pourra-t-il appliquer sa sagesse ? Comment pourra-t-il assurer la paix de son royaume ? Les rois en effet sont comme le feu et les ministres sont comme le bois ; s'il n'y a pas de bois, comment le feu pourra-t-il flamber ? Ou bien, comme le dit un proverbe persan : « les sujets ressemblent aux racines, et les rois au tronc de l'arbre ; s'il n'y a pas de racines, nécessairement le tronc ne pourra pas se tenir debout. Il en est de même des rois et de leurs sujets. » O mon enfant, observe mes dernières instructions, pour que tu puisses être béni de Dieu le Très-Haut et digne d'être glorifié ». *Radja Hossêin*, en entendant ces paroles du Prince, son père, versa d'abondantes larmes, et quelques jours après *Sultan Mansour Çhâh* mourut, passant de ce monde périssable dans un monde éternel. On procéda à ses funérailles suivant la coutume des rois. Ensuite *Radja Hossêin* monta sur le trône, avec le titre de *Sultan Ala-Eddîn Râaya Châh.*

Le Sultan défunt, alors qu'il n'était pas encore sur le trône, avait eu deux fils, l'un nommé *Radja Menawar*, l'autre nommé *Radja Zeinal* de son épouse nommée *Toun Natcha*, laquelle était fille de *Sri Nara Diradja. Toun Ali* et *Toun Tahir* étaient frères de ce dernier. Il avait encore engendré

trois enfants, dont l'aînée était une fille nommée *Radja Hitam*, le second un fils nommé *Radja Mahmoud* beaucoup plus jeune que *Radja Menawar* et plus âgé que *Radja Zeinal*.

Quant au roi de *Pahang*, *Radja Ahmed*, fils de *Sultan Mansour Châh*, il épousa une fille du bandahara *Sri Amar Diradja*, et il en eut un fils nommé *Radja Mansour* et un autre fils nommé *Sultan Mahmoud Châh*. Ce dernier eut trois enfants : une fille *Radja Djemil*, et deux fils *Radja Motlafer Châh* et *Radja Ahmed*.

Quand le *Sultan Ala-Eddîn* monta sur le trône de *Malaka*, *Radja Mohammed* partit pour *Pahang* et alla trouver son frère aîné. Là, il épousa la petite fille du *Sultan Iskander Châh*, roi de *Kalantan*, et engendra une fille nommée *Radja Wâti*.

A cette époque, les voleurs étaient très nombreux dans la ville de *Malaka* ; chaque nuit des habitants étaient attaqués. Le *Sultan Ala-Eddîn* ayant entendu dire que les voleurs étaient extrêmement audacieux, en fut troublé et inquiet. Quand la nuit fut venue, le Prince se revêtit d'un vêtement semblable à celui des voleurs, et partit ainsi déguisé, n'emmenant pas d'autres compagnons que *Hang Isop* et *Hang Siak*. *Sultan Ala-Eddîn*, avec eux deux seulement, parcourut *Malaka*, pour reconnaître l'état de la ville. Arrivé à une certaine place, le Prince rencontra cinq voleurs, dont deux portaient une caisse sur leurs épaules, escortés des trois autres. Promptement le Prince se mit à leur poursuite ; les voleurs effrayés s'enfuirent tous les cinq, jetant bas la caisse. Le Sultan dit à *Hang Isop* : « gardez cette caisse ! » et *Hang Isop* s'inclinant répondit : « C'est bien, Monseigneur ! » Alors le Sultan, avec *Hang Siak*, s'élança à la poursuite des voleurs qui s'enfuyaient vers la colline de *Malaka*. Le Prince les poursuivit jusqu'au haut de la colline, et là, il les atteignit. Sultan *Ala-Eddîn* poussa un cri perçant, et de son *parang* (couperet) il frappa l'un d'eux à la ceinture, et le coupa en deux comme un concom-

bre. Les quatre autres se sauvèrent du côté du quai, et furent poursuivis par le Prince jusqu'en dessous du banyan. Là, tous les quatre firent volte face contre le *Sultan Ala-Eddîn*. Le Prince en tua encore un, et *Hang Siak* en tua un autre. Les deux survivants sautèrent dans l'eau, puis nagèrent vers l'autre bord. Alors le Sultan revint sur ses pas pour trouver *Hang Isop* ; il dit à *Hang Isop* et à *Hang Siak* : « Emportez cette caisse dans votre maison ! » *Hang Isop* s'inclinant, répondit : « C'est bien, Monseigneur ! » et le *Sultan Ala-Eddîn* revint dans son palais. Le lendemain matin le *Sultan Ala-Eddîn* sortit et donna audience publique. Le bandahara et les Grands, les paramantri, les sida-sida, les bantara, les houloubalang, tous vinrent présenter leurs hommages. Alors le Sultan s'adressant à *Sri Maharadja*, car c'était le temonggong, lui dit : « Est-ce que le guet a été fait la nuit dernière ? » « Oui, Monseigneur », répondit *Sri Maharadja*. — « Nous avons entendu dire, reprit le Sultan, qu'il y avait eu des gens de tués, un sur la colline, un sous le banyan, et encore un à l'extrémité du quai. S'il en est ainsi, qui les a tués ? Serait-ce *Sri Maharadja ?* » — Le temonggong s'inclinant répondit : « Monseigneur, je ne sais rien de tout cela ». « Alors, dit le Sultan, le guet de *Sri Maharadja* est tout à fait inutile, puisque trois hommes ont été tués et qu'on n'en a nulle connaissance. Nous apprenons qu'il y a maintenant dans cette ville de féroces bandits ». Le Sultan ordonna qu'on fît venir *Hang Isop*. Celui-ci arriva et la caisse fut apportée. Le Sultan *Ala-Eddîn* dit à *Hang Isop :* « Qu'as-tu vu cette nuit ? Donnes-en connaissance au bandahara et aux Grands ». Alors *Hang Isop* et *Hang Siak* firent leur rapport et racontèrent toutes les circonstances de ce qui s'était passé la nuit précédente. Tous les assistants frappés de crainte courbèrent leurs têtes et s'inclinèrent devant le Sultan. Ordre fut donné de rechercher le propriétaire de la caisse ; elle appartenait à un riche marchand nommé *Tarimaboloum*, et avait été dérobée pendant la nuit. *Sultan Ala-Eddîn* fit rapporter cette caisse au riche *Tarima-*

boloum, qui se répandit en louanges et en respectueux remercîments envers le Sultan. Le Prince alors se leva et rentra dans son palais, et tous les assistants s'en retournèrent chacun chez soi.

A partir de ce moment la garde de *Sri Maharadja* se fit avec une extrême rigueur. Si elle rencontrait des rôdeurs de nuit, ils n'étaient plus seulement arrêtés, ils étaient tués. Une nuit que *Sri Maharadja* faisait la garde, il rencontra un voleur devant une boutique ; d'un coup de sabre il lui trancha l'épaule, et le bras tomba en dedans de la boutique. Le lendemain matin la marchande venant pour s'y installer, aperçut le bras qui s'y trouvait ; épouvantée, elle s'enfuit en poussant des cris perçants. A partir de ce jour jusqu'à présent il n'y eut plus de voleurs dans la ville de *Malaka*. Alors le Sultan *Ala-Eddîn* dit au bandahara *Padouka Radja* : « Faites construire un baley dans le carrefour situé au centre de la ville et placez-y un penghoulou ». A *Sri Maharadja* il dit : Si quelqu'un trouve des objets et ne les rend pas à leur propriétaire, j'ordonne qu'on lui coupe la main. S'il ne rencontre pas le propriétaire, c'est au baley qu'il doit les transporter ». Si, dans *Malaka*, on laissait tomber un objet quelconque, dans une rue ou bien au marché, on allait les chercher au baley et on les y trouvait suspendus. Tel était l'esprit de justice du *Sultan Ala-Eddîn*.

Et Dieu sait parfaitement ! C'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

XXIVe Récit.

L'auteur de l'histoire dit : Ceci est le récit relatif à *Harou*.

Le roi de ce pays se nommait *Maharadja Diradja*, il était fils de *Sultan Sedjak* lequel était descendu de *Batou Hilir* selon les uns, de *Batou Houlou* selon les autres. *Maharadja Diradja* envoya comme ambassadeur à *Pasey*

Radja Pahlâwan. Celui-ci partit et arriva à *Pasey*. La lettre fut portée en grande pompe au baley, reçue par le bantara et remise à celui qui devait en donner lecture. Ce dernier la lut. Or, dans cette lettre, il y avait : « Le padouka votre frère aîné vous envoie le *salam* (salut), et au lieu de *salam*, il lut *sembah*, en ces termes : « Le padouka votre frère aîné envoie le *sembah* (hommage) au padouka son jeune frère ». *Radja Pahlâwan* dit : « Les termes de la lettre sont autres que ceux qu'on vient de lire ». L'homme de *Pasey* relut exactement comme il avait lu auparavant. Alors *Radja Pahlâwan* s'écria : « Les termes de la lettre sont autres que ceux qu'on vient de lire. Si je meurs au pays de *Pasey*, je ne mourrai pas au pays de *Harou*. Si je suis dévoré par les chiens de *Pasey*, ce sera à cause de ce mot-là ! » L'homme de *Pasey* lut de nouveau, toujours comme la première fois. Alors *Radja Pahlâwan* entra en rage, il courut l'amok et tua beaucoup de gens de *Pasey*. Alors il se fit un grand tumulte et *Radja Pahlâwan* et ses compagnons furent massacrés. Les gens de *Harou* qui demeuraient à *Pasey* s'en retournèrent à *Harou* et donnèrent connaissance de ces faits à leur roi. *Maharadja Diradja* plein de couroux ordonna d'attaquer *Pasey*, mais nous n'allongerons pas davantage le récit de la quérelle de *Harou* avec *Pasey*.

Quelque temps après *Maharadja Diradja* ordonna à un houloubalang de porter la dévastation dans les territoires dépendants de *Malaka*. Or, dans ce temps-là, depuis *Tandjong Touan* jusqu'à *Djakara*, c'était une suite ininterrompue de maisons, et toutes ces maisons furent détruites par les gens de *Harou*. Aussitôt que *Sultan Ala-Eddîn* eut appris cette nouvelle, il ordonna à *Padouka Touan*, fils du bandahara *Padouka Radja*, au laksamana, à *Sri Bidja Diradja* et aux houloubalang d'aller croiser contre la flotte de *Harou*. *Padouka Touan* partit avec les houloubalang. La flotte de *Malaka* étant arrivée jusqu'à *Poulo Areng-areng* se rencontra avec la flotte de *Harou*, et le combat s'engagea vivement des deux côtés. Le bruit de la bataille ressemblait à

celui du Jugement dernier. Là flotte de *Harou* comptait une centaine de navires, tandis que celle de *Malaka* était peu nombreuse ; le prahou de *Sri Bidja Diradja* fut assailli par trois ou quatre prahou de *Harou*. Leurs projectiles tombant dru comme la pluie, les serviteurs et les bidouanda du prahou de *Sri Bidja Diradja* sautèrent en bas dans la cale. *Toun Isop Berakah* se trouvait sur ce prahou de *Sri Bidja Diradja*, et déjà une partie de la proue était envahie par les gens de *Harou*. Mais *Sri Bidja Diradja* et *Toun Isop* ne s'étaient pas réfugiés en bas, *Toun Isop* dit : « Allons, *Orangkaya*, courons l'amok contre ces gens de *Harou !* » *Sri Bidja Diradja* répondit : « Ayons patience, jusqu'à ce qu'ils soient arrivés au grand mât ! » *Toun Isop* répéta : « Allons, *Orangkaya !* courons l'amok ! » Et *Sri Bidja Diradja* répondit : « Ce n'est pas encore le moment, attendons que les gens de *Harou* soient tout près ! » *Toun Isop* dit : « Allons, *Orangkaya !* courons l'amok ». *Sri Bidja Diradja* répondit : « Patience donc ! éntchi ! Ce n'est pas encore le moment ! » et *Sri Bidja Diradja* entra dans la cabine. *Toun Isop* dit : « Fi donc ! je pensais que *Sri Bidja Diradja* était un brave ! C'est pour cela que je suis monté sur son prahou ; si j'avais su qu'il était un poltron, je serais monté sur le prahou du laksamana ». En cet instant là, les gens de *Harou* arrivaient devant la cabine. Alors *Sri Bidja Diradja* en sortit, disant à *Toun Isop :* « Allons, éntchi ! maintenant courons l'amok ! Voici le moment ! » *Toun Isop* répondit : « C'est bien ! » et tous deux coururent l'amok contre les gens de *Harou*. Ceux-ci sautèrent dans la mer, une partie d'entre eux se sauvant vers leur propre navire. *Sri Bidja Diradja* et *Toun Isop* les poursuivirent et montèrent sur leur prahou dont ils s'emparèrent ; les hommes qui s'étaient élancés dans la cale étaient remontés, et *Sri Bidja Diradja* s'empara de deux ou trois prahou de *Harou*. Le laksamana et les houloubalang de *Malaka* attaquèrent la flotte de *Harou*. Elle fut battue et prit la fuite poursuivie par la flotte de *Malaka*. Les gens de *Harou* furent vaincus,

ceux qui restèrent vinrent se présenter devant leur roi, et lui annoncèrent que sa flotte avait été détruite par celle de *Malaka*.

Maharadja Diradja, au comble de la fureur, s'écria : « Si j'étais sur mon éléphant *Binodom* j'écraserais *Malaka*, j'écraserais *Pasey !* Que la toute puissance de Dieu ne vienne pas s'y opposer, et j'attaquerai le fort de *Malaka !* » Il ordonna qu'on allât de nouveau combattre les gens de *Malaka*, et les gens de *Harou* partirent.

Les hommes de *Malaka* étant arrivés au débarcadère de *Doungoun*, ils s'y arrêtèrent et montèrent à la côte pour uriner. *Mia Rouzol* les suivit et monta à terre. Là, il rencontra un bouc à longue barbe qui lui parut ressembler à un vieillard. Effrayé à cette vue, il se sauva en courant et fit la culbute. Il se releva et se remit à courir à toutes jambes, la bouche béante, vers le gros de ses compagnons. Tous furent effrayés, et mis en grand émoi en voyant accourir ainsi *Mia Rouzol*. Ils lui dirent : « Qu'y a-t-il donc *Rouzol ?* » Et *Mia Rouzol* répondit : « Nous avons rencontré un vieux *Harou*. Nous sommes allé droit sur lui, et il s'est enfui ! Nous nous sommes enfui, et il est venu droit sur nous ! ». En entendant ces paroles de *Mia Rouzol*, ils montèrent tous à la côte avec leurs armes. En arrivant, ils virent un bouc à longue barbe, mais point d'homme, et tous, éclatant de rire, s'écrièrent : « Fi donc ! *Si Rouzol*, vous nous avez trompés ! et ils redescendirent à leur prahou. C'est de là qu'est venu jusqu'à présent ce pantoun :

« Fi ! Mia Rouzol !
Nous sommes allé droit sur lui,
Et il s'est enfui !
Nous nous sommes enfui,
Et il est venu droit sur nous ! »

La flotte de *Harou* arriva, elle rencontra la flotte de *Malaka*, et la bataille s'engagea avec un bruit inimaginable. Les flèches des arcs et des sarbacanes tombaient dru comme une grosse pluie ; les gens de *Malaka* combattaient avec

furie et lançaient des javelines. La plupart des navires de *Harou* furent capturés, les autres s'enfuirent vers le haut de la rivière. Alors *Maharadja Diradja* fit des propositions de paix à *Padouka Touan*, et celui-ci les agréa. Les gens de *Harou* construisirent un baley sur la jetée de *Doungoun*. Ce baley achevé et mis en bon état, *Radja Poura, Radja Kambat* et les gens de *Harou* s'y assemblèrent. De leur côté *Padouka Touan* et les gens de *Malaka* les y rejoignirent. Tous étaient assis dans le baley, causant ensemble. Pendant qu'ils devisaient ainsi joyeusement, le baley où ils étaient assis s'écroula. Tous les gens de *Malaka* et ceux de *Harou*, saisis d'épouvante, se levèrent et dégainèrent leurs kriss. Seul, *Sri Bidja Diradja* ne bougea pas et demeura assis, imperturbable et frottant la poignée de son kriss. Les gens de *Harou* furent saisis d'étonnement en voyant son attitude. « *Sri Bidja Diradja*, dirent-ils, pèse peu, mais c'est du vrai poivre de *Pedir !* » Ensuite ils se rassirent et se mirent à deviser de nouveau.

Maharadja Diradja envoya une lettre à *Malaka*. Après cela *Padouka Touan* avec ses hommes revint ensuite à *Malaka ;* accompagné des houloubalang, il entra en la présence du *Sultan Ala-Eddîn*. Le Prince fut extrêmement content d'entendre qu'il avait été victorieux dans la bataille. Il gratifia de présents *Padouka Touan*, le laksamana, *Sri Bidja Diradja*, et il donna un vêtement d'honneur à tous les houloubalang qui étaient partis avec eux.

Ensuite *Sri Bidja Diradja* mourut laissant deux fils et une fille *Toun Tchandra Pandjang*. Des deux fils l'un se nommait *Toun Keroutap*, titré *Sri Bidja Diradja*. Ce fut lui qui succéda à son père dans sa charge, et qui engendra *Sang Satiya*.

Et Dieu sait parfaitement ! C'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

XXVe Récit.

L'auteur de l'histoire dit : Ce récit est relatif au roi de

Moloukou. Son pays ayant été conquis par les Castillans, il s'enfuit à *Malaka.* Dans ce moment là, le radja de *Rakan* et *Talani* de *Trengganou* étaient à la Cour du *Sultan Ala-Eddîn.* Le roi de *Moloukou* reçut du Sultan un vêtement d'honneur avec de magnifiques habits pareils à ceux des princes royaux.

Le roi de *Moloukou* était extrêmement habile à lancer du pied le *raga*, et tous les jeunes seigneurs s'exerçaient à ce jeu sous sa direction. Quand le *raga* venait à lui, il le lançait de cent à cent cinquante fois de suite, puis il le passait à un autre joueur, le dirigeant vers quiconque voulait l'avoir, sans se tromper jamais. Après cela, il s'asseyait sur un siége et se reposait de sa fatigue ; les jeunes gens pendant ce temps là, l'éventaient. Quand le *raga* revenait au roi de *Moloukou*, il s'exerçait à le lancer de manière à ce qu'il fût toujours en l'air et ne descendît plus à terre, excepté lorsqu'il voulait le donner à un autre. Son habileté dans l'exercice du *raga* était telle, qu'il pouvait le diriger tout en montant un escalier. En outre, il était doué d'une force extraordinaire : s'il lançait sa pique contre un cocotier debout sur ses racines, il le transperçait de part en part. Le *Sultan Ala-Eddîn*, lui aussi, était fort à ce point que quand il décochait une flèche contre un cocotier debout sur ses racines, il en fendait le tronc. Le Sultan combla de faveurs le roi de *Moloukou*, et lui promit d'arracher son royaume aux mains des Castillans.

Un jour le roi de *Moloukou* ayant emprunté un cheval au *Moulana Yousouf*, on chanta ce pantoun :

« Le roi de *Moloukou* a emprunté un cheval,
Et ce cheval appartenait au *Moulana*.
Monseigneur est l'âme des jeunes gens,
Par lui, ils grandissent en intelligence et en sagesse ».

Après avoir passé quelque temps à *Malaka*, le roi de *Moloukou* et *Talâni* de *Trengganou* prirent congé du *Sultan Ala-Eddîn*, et chacun d'eux s'en retourna dans son pays.

La nouvelle arriva à *Sultan Mohammed Châh*, roi de *Pahang*, que *Talâni* de *Trengganou* était allé présenter son hommage à *Malaka*, sans lui en avoir donné connaissance. Il en fut très irrité et ordonna à *Sri Akar Radja* d'aller à *Trengganou* pour tuer *Talâni*. Arrivé à *Trengganou*, *Sri Akar Radja* manda *Talâni*; mais celui-ci ne voulut pas venir, et il dit : « Ce n'est pas la coutume qu'un houloubalang soit mandé par un houloubalang son égal ».

Sri Akar Radja envoya auprès de *Talâni*, un homme chargé de le tuer, et *Talâni* fut tué. *Sri Akar Radja* revint alors à *Pahang*, et le *Sultan Mohammed* lui confia le gouvernement de *Trengganou*, avec succession pour ses fils, petits-fils et descendants. Le bandahara de *Pahang* dit au *Sultan Mohammed* : « C'est une faute que nous avons commise en tuant ce *Talâni*, sans en donner connaisssance à *Malaka*. Ne pourrait-il pas arriver que votre jeune frère en fût courroucé ? » Le *Sultan Mohammed* répondit : « Qu'y a-t-il à craindre du roi de *Malaka* ? Ne serait-il pas juste que ce fût moi le Souverain de *Malaka* ? Car je suis son aîné, et de plus c'est moi qui ai été fait roi par le padouka. Que tous les orangkaya fassent leurs préparatifs ! je veux prendre le royaume de *Malaka* ». Dans le même instant *Sultan Mohammed* monta sur l'éléphant qu'on appelait *Kennyang*, et qui était sa monture habituelle. Il dit : « Regardez comment moi et mon éléphant, nous allons assaillir le baleirong du roi de *Malaka* ! » Et le Prince piquant son éléphant, le lança contre son propre baleirong, en s'écriant : « Il en sera bientôt ainsi du baleirong de *Malaka* ». Les gens de *Pahang* gardèrent le silence et personne ne souffla mot en voyant cet acte du *Sultan Mohammed*.

Les enfants et petits-enfants de *Talâni* de *Trengganou* s'enfuirent tous à *Malaka*. Ils rapportèrent au *Sultan Ala-Eddîn* que *Talâni* de *Trengganou* avait été mis à mort par *Sri Akar Radja*, et que le roi de *Pahang* avait l'intention d'attaquer le baleirong de *Malaka*. En entendant ce rapport, le Sultan fut extrêmement irrité ; il dit : « Le roi de *Pahang*

nous dévoile sa duplicité ; il faut que nous envoyions attaquer son royaume », et le Prince ordonna d'attaquer *Pahang*. Mais le bandahara *Padouka Radja* dit : « Monseigneur, pardon, mille fois pardon sur le crâne de votre esclave ! Dans l'opinion de votre vieux serviteur, il ne faut pas trop se hâter de ruiner *Pahang ;* quel que soit l'état de votre frère aîné, il en résulterait un dommage pour nous ; il vaudrait mieux que Monseigneur envoyât à *Pahang* son serviteur le laksamana ». Le *Sultan Ala-Eddîn* dit : « C'est bien ! Nous suivrons l'avis du bandahara, quel qu'il soit ».

Talâni de *Trengganou* avait laissé trois petits-fils. *Sultan Ala-Eddîn* ordonna que ces jeunes enfants fussent entourés de soins ; l'aîné se nommait *Mégat Soleyman*, le second *Mégat Hamzah*, et le troisième *Mégat Omar*.

Le laksamana fit ses préparatifs.

Lorsque tout fut prêt, la lettre du Sultan fut portée en grande pompe au prahou, et le laksamana mit à la voile pour *Pahang*. Après quelque temps passé en mer, il arriva à *Pahang*. On fit ce rapport au *Sultan Mohammed*, roi de *Pahang :* « Voici le laksamana qui arrive de *Malaka*, et qui sur l'ordre du jeune frère de Votre Majesté, vient se présenter devant Monseigneur ». Le *Sultan Mohammed* sortit de son palais et ordonna qu'on allât en grande pompe recevoir la lettre venant de *Malaka*. Ce fut *Sri Pekrâma Radja*, le penghoulou bandahari de *Pahang* qui reçut l'ordre du Prince d'aller la chercher. Il arriva au prahou du laksamana, et le laksamana monta à terre. La lettre fut déposée sur l'éléphant et apportée en grande pompe avec accompagnement du double parasol blanc, des tambour, flûte, trompette et timbales. Le laksamana dit à un de ses gens : « Dès que la lettre sera lue, il faut que tu mettes à mort un membre de la famille de *Sri Akar Radja* ». L'homme dit : « C'est bien ! »

La lettre étant parvenue au baley, tous les assistants descendirent des gradins, à l'exception du Sultan de *Pahang* seulement. L'éléphant fut attaché contre le baley, la lettre

fût reçue et on en donna lecture. Elle était ainsi conçue : « Le padouka son jeune frère adresse le salut au padouka son frère aîné ! » Après que lecture eût été faite de la lettre, les assistants remontèrent chacun à sa place ; le laksamana se prosterna devant le Sultan, puis s'assit. Au même instant une grande rumeur se fit entendre au dehors. Le Sultan de *Pahang* demanda : « Quel est ce tumulte ? » On répondit : « Monseigneur, c'est un des gens du laksamana qui a couru l'amok et qui a tué le neveu de *Sri Akar Radja* ». *Sultan Mohammed Châh* dit au laksamana : « Un des gens du laksamana a tué le neveu de *Sri Akar Radja*, il faut que Votre Seigneurie examine cette affaire ». C'est la coutume des rois de *Pahang* de qualifier ainsi les orangkaya de *Malaka*. Le laksamana donna ordre qu'on amenât le meurtrier ; celui-ci entra chargé de liens. Alors le laksamana lui demanda : « Est il vrai que tu aies tué le neveu de *Sri Akar Radja ?* » L'homme répondit : « C'est vrai, Monseigneur ! » Le laksamana s'adressant alors au Sultan, dit : « Il est avéré que cet homme a tué le neveu de *Sri Akar Radja*, mais je ne saurais permettre qu'il subisse un interrogatoire, attendu que *Sri Akar Radja* a commis une faute envers Sa Majesté votre jeune frère, en mettant à mort *Talâni* de *Trengganou*, sans en donner connaissance à *Malaka* ». Le roi de *Pahang* sourit et dit : « Nous avons ordonné de mettre à mort *Talâni* de *Trengganou*, parce que sa bouche avait proféré une parole inconvenante, en disant que le pays de *Malaka* était au dessous de sa flotte. Quant au meurtre du neveu de *Sri Akar Radja*, c'est une affaire à régler entre le laksamana et *Sri Akar Radja*, et cela ne regarde personne autre ».

Alors le laksamana et *Sri Akar Radja* demandèrent la permission de procéder à l'enterrement du neveu. Le Sultan de *Pahang* leva l'audience et rentra dans son palais, et tous ceux qui y avaient assisté retournèrent chacun dans sa maison. Le laksamana descendit sur son prahou, après quelques jours passés à *Pahang ;* il prit congé du *Sultan Mohammed Châh*, roi de *Pahang*, pour s'en revenir à

Malaka. Le roi de *Pahang* lui donna une lettre et un vêtement d'honneur. La lettre fut portée en grande pompe au prahou du laksamana. Tous les gens qui avaient accompagné la lettre s'en retournèrent, après quoi le laksamana descendit la rivière. Après quelque temps de navigation, il arriva à *Malaka*. Il entra en la présence de *Sultan Ala-Eddîn* et lui rapporta toutes les circonstances de son ambassade à *Pahang*. Le *Sultan Ala-Eddîn* fut très content et accorda beaucoup d'éloges au laksamana ; il le gratifia d'un vêtement d'honneur semblable à celui des Princes royaux.

Et Dieu sait parfaitement ! C'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

(*A suivre.*) ARIS. MARRE.

LES ALLUSIONS HISTORIQUES

DANS LA

LITTÉRATURE CHINOISE

FAITS REMARQUABLES DE L'HISTOIRE DE CHINE

NOTE : Pour bien comprendre les faits suivants, il faut se rappeler que les premiers Chinois connus étaient gouvernés par des *Ti* ou Empereurs. Le plus ancien d'entre eux est le célèbre Hoang-ti au 27me siècle avant J.-C. Hoang-ti fut suivi par quatre de ses descendants, puis vinrent les célèbres Yao, Shun et Yu, les modèles des princes, choisis tous trois par leurs prédécesseurs. Yu fonda la dynastie Hia (2205) qui fut détrôné par T'ang, prince de Shang en 1766. La famille de ce souverain régna jusqu'en 1122 ; alors Wouwang de Tchéou renversa le dernier descendant de T'ang et fonda une dynastie qui dura jusqu'en 205.

Sous les Tchéou, la féodalité se développa comme en France sous les Carlovingiens et les grands vassaux ne reconnurent plus que nominalement l'autorité du souverain. Les principaux états feudataires étaient, le long du Huang-ho, Thsin, Yu, Tsin, Tchao Ouei et Yen au nord ; Han, Houei, Su, Tchen, Tsi, Song, Lou, Tsou au midi ; plus bas, vers le Kiang, et au-dessous s'étendaient les états de Tchou, Wou et Yué, habités par des populations préchinoises, mais dont les chefs étaient entrés dans la confédération des princes chinois.

INTRODUCTION.

C'est bien avec raison que les sinologues expérimentés signalent aux étudiants toutes les difficultés que rencontre, dans sa tâche, l'interprète des livres chinois. L'une des plus

grandes et des plus fréquentes se trouve dans cette multitude d'idiotismes qui changent complètement le sens des mots dans leur réunion et forment ce que Schlegel appelait très pittoresquement des *Pit-falls* ou *trébuchets*. Ainsi *le dessous du trône* est l'empereur lui-même, *le palais de l'est* est le prince impérial, et *le cheval de devant*, le précepteur de ce prince. *Monter un dragon*, c'est se marier et « le *vent du matin* » est un faucon.

Non moins redoutables sont les écueils que présentent les innombrables allusions historiques dont les auteurs chinois se plaisent à émailler leurs phrases et qui fréquemment se rapportent à des faits si peu connus qu'on a toute la peine du monde à découvrir le point d'histoire auquel elles se réfèrent. Quelques compilateurs indigènes en ont composé des recueils plus ou moins incomplets, comme l'on doit s'y attendre, mais cependant d'une utilité incontestable. C'est pour donner un exemple de ce genre de travail et engager d'autres à procurer cet important moyen d'étude à la jeunesse, que nous avons entrepris d'en donner ici un spécimen. Bien qu'incomplet, ce travail ne sera pas dépourvu d'intérêt, car chaque explication rappelle un trait de mœurs chinoises anciennes ou modernes. Nous en avons puisé les éléments dans divers recueils, mais spécialement dans le *Ki-sse-tchou* (1) ou « Joyaux historiques ».

Quant aux explications, nous les avons cherchées un peu partout, tout en nous tenant principalement à l'ouvrage spécial qui a servi de base à notre œuvre d'initiation, et combinant son texte avec les autres, pour en extraire l'essentiel.

Nous ne ferons pas grand frais d'introduction pour si peu de matière et nous irons de ce pas tout droit à notre but. Tout ce qui suit, en cette première partie, concerne les souverains chinois, empereurs, rois et princes.

(1) Edition de Kien-long 1725, rééditée la 20e année de *Kia-king*. Cet ouvrage est divisé en 10 kiuens d'après le sujet-objet de chacun : Empereur, impératrice, princes héritiers, princes, ministres, fonctionnaires, sagesse et vertu, lettrés, parents, amis, doctrines, etc., etc..

1. *Bon jusque pour les animaux et les vers.*

Il s'agit de l'empereur légendaire Hoang-ti, dont il est dit qu'il sut apprivoiser les bœufs, soumettre les chevaux au joug et dompter même les bêtes féroces (1). Sa bonté s'étendait jusqu'aux oiseaux, aux animaux terrestres, aux insectes, aux vers. Les choses les plus merveilleuses sont également racontées de sa haute intelligence qui se manifesta dès sa naissance et de toutes ses œuvres presque surhumaines (2).

2. *Kao-sin de lui-même disait son nom.*

Cette merveille est une de celles qui servent aux mythologues chinois pour prouver la précocité de l'intelligence de leurs héros. Kao-sin est Ti-ku, le deuxième successeur de Hoang-ti. Ce prince naquit plein d'intelligence, et disait son nom qu'il avait deviné sans qu'on le lui eut appris. Il pénétrait les choses lointaines et les mystères les plus secrets ; il comprenait les lois de la nature, du ciel et de la terre et s'y conformait. Il avait l'instinct de tout ce qui pouvait être favorable au peuple, etc., etc. (3).

3. *Sous Shao-hao les Kieou-li pervertirent la vertu.*

C'est une ancienne tradition recueillie aux Koue-Yu et développéé principalement par Lo-pi. A la fin du règne de Shao-hao, le Shamanisme reprit et se répandit dans l'empire. On évoquait les esprits, ils descendaient et communiquaient avec les hommes. Le culte, les rites étaient entièrement troublés jusqu'à ce que Tchuen-hu, successeur de Shao-hao eût reprimé ces excès et rétabli la religion chinoise primitive.

Shao-hao, que Sse ma-tsien passe sous silence, est le successeur de Hoang-ti ; les Annales de Bambou le mentionnent sans parler de ce fait.

(1) D'autres ont été plus loin encore et le représentent à la tête d'une armée de tigres, de lions, etc. pour combattre son rival Yen-ti. On voit ainsi comment les mythes grandissent.

(2) Cf. Kia-yu XXIII. Tso-tchuen X, 17, etc.

(3) Voir ibid.

Ce qu'étaient ces Kieu-li, personne ne le sait exactement. Selon les uns ce seraient neuf ministres. Selon d'autres un seul personnage de ce nom.

Le plus probable, c'est que ce sont des individus d'une race préchinoise restée au Shen-si, qui parvinrent à faire triompher leurs pratiques particulières, antéchinoises.

C'est à eux et à d'autres races indigènes que furent dus probablement les succès du Toashéisme.

4. *Les Tis ont eu les racines, les rois ont recueilli les fleurs, les Pas* (1) *ont obtenu les branches accessoires.*

Le Khi (2) *parfait a formé les Tis ; le moyen a fait leurs ministres ; en sa fleur il a formé les hommes en général.*

1. Les anciens empereurs ont fondé l'empire et ses institutions, la civilisation, etc. Les rois venus après eux ont recueilli les avantages et les agréments provenus de leurs travaux. Les chefs des princes féodaux n'ont eu que des avantages partiels accessoires, sans l'éclat des fleurs (3).

2. Le Khi est tout principe d'existence, de vie matérielle, intellectuelle et morale. *Tcheng-khi* signifie « la rectitude » ; mais ici ces termes ont un sens plus étendu. « La fleur du Khi » ou le Khi fleuri désigne les rites de convenance qui donnent la beauté aux actes humains.

5. *Son frère aîné est le soleil ; sa sœur aînée, c'est la lune ; son père est le ciel et sa mère, la terre* (4).

(1) Les princes vassaux qui avaient réussi, par leur influence et la pratique des armes à se mettre à la tête d'un certain nombre d'autres princes réunis en confédération sous la présidence du Pa. Celui-ci les convoquait, sans l'assentiment de l'empereur, à des congrès qu'il présidait lui-même, commandait aux armées réunies, etc.. On en compte 5 principaux dont les uns s'étaient arrogé ce titre, les autres l'avaient reçu de l'empereur. Les cinq Pa illustres vécurent dans la période comprise entre 650 et 591.

Cette phrase signifie que les Ti ou premiers empereurs posèrent les fondements de l'empire. Les rois ou les souverains chinois à partir des Tcheous recueillirent les fruits des travaux des Tis et de leur sage gouvernement. Les Pa n'eurent qu'une autorité partielle et locale.

(2) Ce mot *Khi* a les sens les plus divers et désigne d'une manière générale l'élément actif premier qui a composé tous les êtres.

(3) Sans la majesté impériale, sa puissance étendue, etc.

(4) Il ne s'agit nullement ici d'une théorie cosmogonique d'après laquelle le

R. C'est l'homme, chef des créations terrestres (Tchün-tsiou-hien-tsing-fou).

6. *Les cinq vertus naturelles* (1) *règnent et disparaissent.*

Ces cinq vertus sont celles des éléments par lesquels les différents empereurs des temps légendaires et les diverses dynasties ont régné sur le monde. Avec les changements de dynastie, les vertus des éléments triomphaient tour-à-tour. Cette phrase est tirée du Sze-ki où il est dit que les Tchéous avaient régné par la vertu du feu et les T'sin par celle de l'eau. Aussi ces derniers avaient changé la date des congratulations officielles en audience générale et les commençaient avec le mois de 29 jours.

7. *Le roi de Hia suspendit le tambour ; l'empereur de Yu fit vibrer les cordes des instruments de musique.*

1. Yu le grand avait fait suspendre dans la cour de son palais un tambour, une cloche, des pierres sonores, une cymbale et un tambourin pour servir aux lettrés (2) des quatre parties du monde. Chacun pouvait frapper de l'instrument affecté à la nature de sa cause et, de la sorte, avertir le souverain du cas qu'il aurait à examiner. Ceux qui venaient pour affaire publique, frappaient la cymbale ; les gens en procès battaient du tambourin ; le tambour était au service de ceux qui venaient enseigner les principes de sagesse (3), la cloche à la disposition de ceux qui venaient parler au nom de la justice (4) ; la pierre sonore à celle des missions de tristesse, de deuil.

2. Shun, plein de modestie et de retenue, sans activité empressée, faisant résonner le Kin à 5 cordes, chanta les

ciel serait l'époux de la terre. Le ciel seul est dit père-mère de l'homme. Et ce qui est dit du soleil et de la lune prouve qu'il s'agit simplement d'une figure.

(1) Les propriétés des êtres. « Régnent » litt. montent dessus, dominent. « Cessent » cèdent à un autre.

(2) Ce mot a divers sens.

(3) *i Tao-tche.*

(4) Réclamer contre un acte arbitraire, etc..

vers du Nan-fong (1) : « Les parfums du vent du midi (2) peuvent dissiper les sentiments de haine de mon peuple. Oh ! les vers (3) du *Nan-fong* peuvent rendre plus abondantes les richesses de mon peuple » (Kia-yü).

8. *Ceux qui comprennent l'universalité sont les Hoangs ; ceux qui étudient le tao sont les Tis*. Qui pénétraient la vertu sont les Wang ; ceux qui vainquirent en maniant les armes avec science, ce sont les Pas (*Kuan-tze*).

9. *Hiao-wen* (4) *arrêtait son char. Han-kao-tsou faisait tourner le disque* (la roue).

1. La première phrase fait allusion à ce fait que Hiao-wen-ti tenait conseil chaque matin et ne montait point en char avant d'avoir délibéré avec ses conseillers et reçu leurs avertissements. S'il les rencontrait en route, il arrêtait son char pour leur parler. Ce prince, second fils de Hao-ti, régna 23 ans.

2. Kao-tsou des Hans cherchait le bien avec modestie comme convaincu qu'il n'y parviendrait pas et conséquemment réfléchissait, délibérait comme s'il tournait une roue. (Ces deux traits sont pris au Han-shu).

10. *Yu le grand pleurait les crimes. Wei de Tsi* (5) *considérait les sages comme des objets les plus précieux.*

1. Yu, étant un jour en promenade, vit un homme subissant un supplice. Il descendit de son char, s'informa de la cause et versa d'abondantes larmes. Puis il dit : les sujets de Yao et de Shun n'avaient d'autre cœur que celui de leur prince. Ceux de mon infimité, les cent familles ont chacun leur cœur, leurs tendances particulières (6) et commettent des crimes.

(1) Voir le Shi-king ; première partie.

(2) Du *Nan-fong*. Dans ce terme, *fong* est pris dans le sens de *mœurs*, mais il y a ici un jeu de mots.

(3) Corrigé. Peut-être « le temps où règne le vent du midi ». Aux *Shis*, *fong* a le sens de mœurs.

(4) Hiao Wen-ti des Hans, second fils de Kao-ti ; régna de 179 à 156.

(5) Prince de Tsi, de la famille Wang, fils de Huen-kong 377-331).

(6) Voir le Shuo-yuen.

2. Hoei, roi de Wei, demanda un jour à Wei, roi de Tsi : Est-ce que l'état de Tsi a des joyaux précieux ? — Non, répondit Wei-wang, il n'en possède point.

Le royaume de ma pauvreté, répartit Hoei, quoique bien petit, a des perles d'un pouce de diamètre, des chars richement ornés qui précèdent et suivent en nombre de dix corps de douze quadriges. Et un grand état comme celui de Tsi n'a pas d'objets précieux !

Wei-wang répondit : Ce que ma pauvreté estime bien précieux, diffère complètement de ce que votre Majesté considère comme tel. J'ai de vaillants officiers qui, placés dans nos forteresses, sur nos frontières arrêtent par la crainte de leurs armes toute invasion, toute déprédation de nos voisins, gardent nos routes contre les voleurs. Aussi on n'oserait y ramasser les objets perdus. Les officiers des quatre frontières brillent par leurs actions au delà de mille lis. Que sont pour moi douze quadriges ? (1)

11. *La vie solitaire de Ki-tchou : Le sang bu par les chefs de Tchao.*

1. Ki-tchou est un empereur de la haute antiquité, dit le Tchou de Tchuang-tze et l'un des successeurs de Fou-hi, qui dut comme ce dernier ses succès à sa rectitude. C'est à peu près tout ce qu'on en sait. Han-tze nous apprend que sous son règne il n'y avait ni ordre ni désordre et que les hommes vivaient isolés (2).

2. Les *Tchao* ou *Tcheou* étaient un peuple sauvage, aborigène, qui se faisaient des habitations comme des nids au moyen d'arbres (3). Ils ne savaient construire des murs ni semer et récolter ; ils mangeaient les fruits des arbres et des plantes, ils buvaient le sang des animaux ; ils se couvraient de peaux de bêtes qu'ils dépouillaient de leurs poils (4).

(1) D'après le Sze-ki-tien King tchong Shikia.

(2) Littéral. « à la manière des cailles ».

(3) Leur chef leur avait appris à les faire.

(4) *Ju mao* veut dire manger la chair avec les poils ; mais ici c'est impossible.

12. *Kiu-tsiuen empoignait le feu. — Yu de Hia se peignait au vent.*

1. Kiu-tsiuen était roi de l'état de Yue qui se trouvait le long de la mer de l'est en dessous des bouches du Kiang, et dont la population était composée entièrement de tribus préchinoises. La famille royale prétendait descendre de Yu. Ayant subi une défaite sanglante dans une guerre contre son voisin du nord également préchinois, l'état de Wou, il méditait de se venger. Pour s'endurcir et s'exciter, l'hiver il tenait en main de la glace ; l'été il poignait dans le feu. Il avait suspendu à sa porte une vessie de fiel, et en goûtait chaque fois qu'il entrait et sortait (*Cfr. le Wou-yue-tsun-tchiou.*

2. Yu, dans ses travaux gigantesques, pour délivrer l'empire du fléau des inondations, ne craignait aucune intempérie des saisons. Toujours à l'ouvrage sous le ciel serein ou non, il se lavait dans l'eau de la pluie et ne se peignait que par l'effort du vent le plus violent (*V. Hoei-nan-tze*). Il passait devant sa maison sans jamais y entrer.

13. *Dans la plaine du milieu on se tourne pour chasser le cerf.*

Ce cerf est la dignité impériale (*Tien-tze-shi-wéi*). La plaine est l'empire. On se tourne, on sort du désordre, disent les commentateurs. C'est le premier vers d'une ode qui fait allusion aux guerres qui precédèrent l'avènement du premier des Tangs en 618. La chasse au cerf est la compétition pour l'empire.

14. *Le roi Yen* (2) *naquit d'un œuf ; Ki de Hia naquit d'une pierre.*

1. Au royaume de Sou, une femme du palais conçut et enfanta un œuf, ce qui parut de mauvais augure. Aussi on

(1) Prince de Song, régna de 515 à 451. Il descendait de Tcheng-tang, le fondateur de la dynastie Shang-yin.

(2) Roi de Sou, pays barbare des I sur le Ho. Ses princes prirent le titre de roi sous Mou-wang. — Ki est le fils de Yu dont il est parlé au Shou-King II. 4. 8.

alla le déposer sur le bord d'un fleuve. Là une vieille chienne le prit dans ses dents et s'en allait en le portant ainsi. La mère apprenant cela y vit un signe de merveille, elle fit prendre l'œuf, le couvrit (1), le chauffa et il en sortit un enfant du sexe masculin. Au moment de sa naissance on le trouva étendu tout droit. Aussi l'appela-t-on *Yen*. Le prince de Su ayant appris ce fait le recueillit et l'éleva. L'enfant grandit, plein de bonté et de sagesse et devint héritier du trône de Su. Quand la chienne mourut, il lui poussa des cornes et neuf queues comme à un dragon jaune. Le roi la fit enterrer et lui donna le nom de Keou-long (le chien dragon) (2).

2. Au temps où Yu mettait ordre au cours des eaux, il se transforma lui-même en ours pour pénétrer les voies de Huen-yuen. Les gens du mont Tu (3) l'aperçurent et l'insultèrent. Alors il se changea en pierre. En ce même temps (son fils) Ki était conçu. Yu dit : je ferai entrer mon fils dans cette pierre. Alors celle-ci se fendit du côté du nord et Ki vint au jour (4).

15. *Les nuages menaçants de Tang-Tai ; la pluie omineuse de Liang-wou.*

1. Tai-tsong des Tangs (5) eut de longues guerres à soutenir. Un jour se trouvant en une expédition, il aperçut de son logement des nuages d'aspect lugubre, puis il vit deux dragons jouant au milieu de la plaine sablonneuse. Cela dura trois jours, puis les deux jouteurs remontèrent au ciel et disparurent. (*D'après le Tang-shu-Tai-tsong-ki*).

2. Au temps dit Ta-tong (535-546), sous Wou-ti des Liangs, il y eut de fréquentes pluies et il tomba plusieurs fois des perles précieuses de différentes couleurs devant le palais ; ce qui réjouit beaucoup l'empereur Wou-ti régnant à cette époque (*Tchen-shu*).

(1) Ou le couva.
(2) Voir le Su-yen Wang-tchi.
(3) Au Nan-hoei.
(4) D'après Hoei-nan-tze.
(5) Le second des Tangs (627-650).

16. *Le pilier au cèdre de Yao ; la salle au sésame de Han-wou-ti.*

1. Ceci fait allusion à des paroles que Fou-tze (1) attribue à Yao : Je siège, disait ce prince, au haut du palais des Fleurs (2). Que c'est splendide ! le cèdre naît (3) à mes piliers. Je siège à l'intérieur du seuil aux larges sommiers. Là, comme la neige, les nuages naissent à ma fenêtre.

2. Cette expression se réfère à un dire de Wou-ti des Hans, lequel la première année *Yuen-feng* (4) inséra ces paroles dans une proclamation : « Une source vive au milieu de mon palais a engendré neuf branches de sésame. Shang-ti m'accorde un appui généreux, il a pitié du monde ». Là dessus il composa le chant de « la salle au sésame (5) ».

17. *Les trois mots de Song-king ; les 6 affaires de Tang.*

1. Sous le règne de King, prince de Song (6), l'étoile Mars vint culminer sur la constellation Sin (7). Or Sin était l'aire céleste correspondant au territoire de Song, à lui consacré. Le prince s'émut de ce présage de malheur. Le grand astrologue Tze-wei lui dit : « On peut détourner ce pronostic sur les ministres (8). — Non, répondit le prince, mes ministres sont mes membres même (9). — On peut transporter ces malheurs sur le peuple. — Non point ; le prince doit soigner son peuple (et le préserver de mal). On le peut sur (la prospérité de) l'année. Pas davantage, répliqua le prince ; quand l'année est stérile, le peuple est misérable. Entendant ces trois réponses, l'astrologue loua hautement ces belles paroles du souverain. Le ciel si élevé entend ce qui est plus bas. Mon prince a dit trois paroles de sage.

(1) Kong fou-tze.
(2) *Hoa.* — Ou simplement : luxuriant !
(3) Ou « vit ».
(4) 110 A. C.
(5) Han Shu. *Wu-ti ki.*
(6) 316-450 de la principauté de Song détruite en 289.
(7) Comprenant Antarès et deux étoiles du Scorpion.
(8) Par des conjurations qui font retomber les malheurs sur un autre.
(9) Les bras et les jambes.

Que l'astre menaçant émeuve, cela doit être, dit-il ; mais la droiture du prince ne s'écarte pas de ces trois règles. (*Cfr. Lin-shi-tchun-tsi-tsiou*).

2. Au temps de Tang de Shang il y eut une sécheresse qui dura sept ans. Les courants d'eau se desséchèrent ; le sable était brûlant, les pierres fendues par la chaleur. Le grand historiographe dit à l'empereur, qu'il fallait faire prier le peuple pour obtenir l'eau fertilisante. Mais Tang jugea que c'était à lui surtout à apaiser le ciel. Il se mit à jeûner, à se mortifier (1), il se coupa les cheveux et les ongles (2). Il se coucha sur les tiges dures du Mao blanc pour se faire victime d'intercession pour le peuple. Puis il offrit le sacrifice de propitiation dans les champs de Song-lin. Par ces six actes de pénitence, d'expiation et de déprécation, il fléchit le ciel ; une pluie abondante tomba sur un espace de nombreux milliers de lis (3).

Tang avait récité ces vers : « Quand le gouvernement n'observe pas les règles, le peuple manque à son devoir. Quand le palais est luxueux, les femmes y abondent. Quand les présents y règnent, l'intrigue y prospère ». Ces mots n'étaient pas achevés que la pluie tombait.

18. *Tchang de Han honorait* (*principalement*) *les lettrés. Mou de Ts'in recherchait surtout* (*la possession*) *des territoires.*

1. Tchang-ti souverain de la dynastie de Hans de l'Est, estimait, aimait les travaux littéraires et honorait les lettrés. Il les réunissait dans la salle dite du Tigre blanc où ils étudiaient, discutaient avec lui les cinq Kings.

2. Mou-kong de Ts'in avide de possessions terrestres s'agrandit dans les quatre directions au détriment des Jongs à l'ouest, comme des états de Yuen, de Song et de Tsin.

(1) S'abstenir du coïtus ; etc.

(2) La longueur des ongles est une beauté et un signe de joie chez les Chinois ; on connaît celle des ongles de Kong-tze.

(3) Voir le Shi Shuo : La mao a des tiges dures.

19. *Le coussin d'ambre de Tsou des Song* (1). *La fourrure de faisan de Wou des Tsin* (2).

1. Sous Tai-tsou des Song, le Ning-tcheou lui offrit un coussin (3) d'ambre d'un éclat merveilleux. Cette substance résineuse passait pour avoir la vertu de guérir les blessures, les ulcères. Comme les troupes de Song allaient se mettre en route pour une expédition vers le nord, Taï-tsou fit broyer le précieux coussin et distribua sa poussière entre les généraux pour qu'elle servit à guérir les blessés. (*Nan-sze-song-wu-ti-ki.*

2. Sous Wou-ti des Tsin (4) le chef médecin de l'état lui offrit un habit à tête de faisan (5). Cette prodigalité déplut au sage prince qui pour témoigner son mécontentement et décourager des entreprises de ce genre fit brûler cette étrange fourrure devant son palais (*Tsin-shu-wu-ti-ki*).

20. *L'hôtel construit par le prince* (*heou*) *de Tsin ; les bateaux en file du Pe de Ts'in* (6).

1. Tze-shan, ministre de Tcheng étant allé en ambassade à Tsin, le prince de cet état ne daigna pas le recevoir. Irrité Tze-shan fit abattre complètement le mur de son auberge et y introduisit son char et ses chevaux. Alors le prince de Tsin honteux fit construire un hôtel pour les princes ses hôtes et leurs représentants.

2. En une année de disette, le prince de Tsin envoya demander du grain à Ts'in. Le prince de Ts'in en donna largement au solliciteur et fit transporter ses dons par une série de bateaux allant de Yong ; c'est ce qu'il appela le service des bateaux en file.

(1) Dynastie qui régna de 960 jusqu'aux Mongols. Tai Tsou en fut le premier souverain.

(2) Le premier des Tsin, 265 à 290.

(3) Portant un tigre formant vase.

(4) Le premier des Tsin, comme ci-dessus.

(5) Ou « orné de têtes de faisan ».

(6) Cette histoire est racontée au Tzo-tchuen et aux Kue-yu. Nous n'insisterons pas. Legge traduit *train of boats* W. Williams : *riding of boats*. — Kanghi semble y voir des voiliers sans rame ni fer.

21. *Le cheval embourbé de Kao-tsong des Songs* (1).

Ceci fait allusion à un fait de la vie de cet empereur alors qu'il était encore prince impérial. Après le traité de Kai-fong-fou conclu avec les Niu-tchis, ce prince appelé alors Kéng-wang avait été donné en otage à la cour de Kin. Walubu, prince royal de Kin et général des troupes tartares, cherchait à intimider les Chinois pour leur arracher des cessions de provinces. Kéng-wang se distingua par sa fermeté ; aussi Walubu voulait-il avoir un autre ôtage à sa place. Kéng-wang parvint à s'enfuir secrètement, prit un cheval qu'il trouva sur sa route et fit rapide chemin avec sa monture improvisée. Mais arrivé au Ho, l'animal ne voulut plus avancer, il s'était embourbé. Le prince continua sa route, entra dans une maison campagnarde pour demander à manger. Sur ces entrefaites, les émissaires des Kin étaient arrivés ; mais la maîtresse du logis les trompa en leur indiquant une fausse direction et Kéng-wang put gagner la frontière.

C'est le récit officiel (2). Mais le *Nan-t'ou-lou* ajoute du merveilleux à ces faits des plus simples. Kéng-wang fatigué de sa course se coucha au pied d'un temple et s'endormit. Pendant son sommeil il vit un homme-esprit (3) qui lui dit de se sauver au plus vite parce que les émissaires étaient proches et de prendre un cheval qui lui était préparé. Là dessus le prince s'éveilla et vit près de lui, à sa grande surprise, un vigoureux coursier qu'il monta et qui lui fit faire 700 lis en un seul jour.

22. *Shun jetait les perles ; Yao de Tang noyait les tablettes précieuses.*

1. Shun cachait l'or dans les monts de Tchan-yen (4), il jetait les perles dans les gouffres des Wou-hou (5).

(1) Le premier des Song du midi, qui régna de 1127 à 1163 et reconnut aux Ni'u-tchis la possession de tout le nord de la Chine.

(2) Du *Tong Kien Kang mou*, etc.

(3) Un esprit de l'ordre humain ; un homme immortalisé selon les Tao-she.

(4) Peut-être dans les flancs de monts escarpés.

(5) Les 5 lacs, eaux du nord de la Chine. (*V.* les Sin-shuo).

2. Yao faisait plonger les tablettes précieuses (1) dans le Ho (2) (*Shang-shu-tchong-heu.*

23. *Tcheou-tchou* (3) *cherchait une épingle. Tze* (4) *de Wei donnait des nattes.*

1. Le chef de Tcheou avait perdu une épingle de jade, il chargea un de ses officiers de la chercher ; mais celui-ci y passa trois jours sans la trouver. Il envoya alors un de ses gens subalternes à cette recherche et ce dernier la découvrit dans le quartier des gens de la maison. Le maître dit alors à son entourage : Je vois que cet officier est incapable de remplir son office. Il a cherché trois jours inutilement et cet homme du commun n'y a pas mis un jour pour la découvrir. Depuis lors tous les officiers le craignirent à cause de sa haute perspicacité.

2. Tze-kiun de Wei aimait à scruter les choses cachées. Ayant appris qu'un juge de Hien avait un matelas usé et une natte, un coussin en mauvais état, il le fit appeler et lui donna une natte. Notre homme fut tout effrayé se croyant en présence d'un esprit.

24. *Les trois pieds de Han-kao.*

Kao-tson des Hans (5) était tombé dangereusement malade. Liu-heou, son épouse, fit venir un médecin expérimenté. Mais l'empereur le vit venir de mauvais œil et se moqua de lui : « Si j'ai conquis l'empire avec mon sabre de trois pieds, ce fut l'effet du destin céleste, n'est-ce pas ? Le destin dépend du ciel, fussiez-vous Pin-tsio lui-même que pourriez-vous y faire ? (6).

(1) Les tablettes de jade pouvant servir comme insignes de fonctions.

(2) Ces deux sages empereurs voulaient empêcher le luxe de s'introduire.

(3) Nos commentaires ne savent point quel est ce chef de Tcheou dont il est question. La colonne destinée à l'expliquer est exceptionnellement restée en blanc.

(4) Tze ou Tze-kiun régnait de 331 à 281 C'était au temps du San-koue, la puissance de Wei était réduite au point que son prince ne portait plus que le titre de Kiun.

(5) Le fondateur de la dynastie. 206-194.

(6) *Pin-tsio* célèbre médecin du temps des trois royaumes, devenu un personnage mythologique. Voir ma MYTHOLOGIE CHINOISE. *h. v.*

Kao-tson pénétré de cette idée refusa les soins du médecin et laissa la maladie aller sans cours. Il en mourut peu après. (V. le *Tong-kien et le Sse-ki).*

25. *Hoang-ti tira les noms des* (*nomma d'après les*) *nuages ; Shen-nong gouverna par le feu* (1).

Jadis Yen-ti (Shen-nong) gouvernait par le feu ; c'est pourquoi il fut chef du feu et tira les noms de ses ministres du feu. Hoang-ti gouverna par les nuages. Il fut en conséquence régent des nuages et tira les noms des nuages.

26. *Le roi Kong de Ts'ou abandonna son arc. Mou Kong de Tseou échangea du grain grossier.*

1. Le roi Kong de Ts'ou étant allé se promener perdit son arc avec lequel il tirait des oiseaux (2). Les officiers voulaient le chercher : Laissez cela, dit le roi ; un homme de Ts'ou a perdu un arc, un (autre) homme de Ts'ou le trouvera. Qu'est-il besoin de le rechercher ?

Kong-tze ayant appris ce trait, s'écria : Hélas ! ce n'est pas là bien extraordinaire. Il aurait dû dire : un homme l'a perdu, un homme l'aura trouvé. Pourquoi parler d'homme de Ts'ou (3).

2. Mou Kong de Ts'eou avait ordonné de donner du grain grossier (*pi*) à manger à ses canards et ses oies et point du millet. Or précisément les greniers en étaient dépourvus. On alla en chercher dans le peuple, mais pour deux *shik* de millet, il prenait un shik de (*pi*) (4). Les serviteurs du prince considérant cela comme une prodigalité, voulaient donner du millet à la basse cour. Mais celui-ci ne voulut point y consentir. Le prince, dit-il, est le père-mère du peuple. Prendre le bon grain de ses greniers pour le donner au peuple, n'est-ce pas chose licite ?

27. *Les quatre moyens de vivre de Tcheou-tcheng-wang* (5). *Les trois demandes de Yao.*

(1) On régla par le feu.
(2) Nom de l'arc.
(3) On doit aimer tous les hommes et pas seulement ses compatriotes.
(4) Pour avantager les gens du peuple.
(5) Fils de Wou-wang, régna de 1115 à 1078. Il occupe une place au Shu-king.

1. Tcheng-wang de Tcheou demanda un jour à Yu-tze : Ma pauvreté a entendu dire que quand les saints occupent le rang supérieur, ils rendent les hommes riches et leur donnent de longues années. Quant aux richesses, je comprends que cela puisse se faire. Mais la longevité, ne dépend-elle pas du ciel seul ? Le sage ministre lui répondit : « Quand les saints gouvernent le monde, ils font vivre les hommes de quatre manières : 1° en faisant que les armes cessent les guerres ; 2° que les hommes s'adonnent à l'agriculture et les femmes au filage ; 3° que les châtiments ne soient mis à exécution ; 4° grâce à leurs bons soins il ne règne point de maladies. Ainsi par ces moyens préservatifs ils sont cause que les hommes vivent de longs jours et que les maladies ne se forment point (*Ku-i-siu-shu*).

2. Yao, faisant un jour la tournée d'inspection, vint au pays de Hoa. Le chef de ce fief lui dit : Je prie le Saint-homme de faire en sorte que les saints aient la richesse, la longue vie et le grand nombre d'hommes.

L'empereur lui répondit : Le grand nombre d'hommes est une source de crainte, la richesse multiplie les affaires, les soucis ; la vie longue entraîne des hontes.

Le chef répliqua : C'est le ciel qui a créé les innombrables êtres humains, il leur a donné leurs charges ; s'il multiplie les hommes, il leur donnera des fonctions appropriées. Quel sujet de crainte y a-t-il en cela ? S'il leur donne les richesses, il les leur fait partager entre eux. Comment en résulterait-il des misères ? Quand le monde suit les voies de la sagesse, tout prospère ; s'il les abandonne et qu'on rétablisse le règne de la vertu, que par là on obtienne longue vie, qu'on devienne immortel et s'élève jusqu'à la région du Souverain-Maître ; quelle honte peut-il en résulter ? (1)

28. *Le Ki-lin de Yu. L'aigle royal de Wen-wang.*

Au temps de Yu de Hia, les Ki-lin venaient se promener

(1) Ceci est raconté par Tchuang-tze avec quelques variantes sans importance. Nous abrégeons la fin.

dans sa cour. Quand les Tcheous s'élevèrent, un grand aigle vint crier sur le mont *Ki* (*Tcheou-Yu*).

29. *L'inscription de la natte* (1) *de Wou-wang. L'écrit de l'écran de Siuen-tsong.*

1. Wou-wang ayant recu le Tan-shou (2) et ayant entendu ses avertissements, fit graver ces inscriptions aux quatre coins de sa natte, pour avoir les maximes sans cesse présentes à l'esprit.

Au coin de devant, à gauche : « Calme, joyeux, tu seras attentif à tes devoirs ».

A droite : « Ne fais rien dont tu puisses te repentir ».

Par derrière, à gauche : « Si l'on est rebelle, ou dépravé, on ne pourra réussir en ses projets ».

— A droite : « Ce qui peut être ton modèle, ne l'éloigne pas ; considère ce qui te succèdera, te remplacera (3) ».

2. Comme Wou-wang sur sa natte, Siuen-tsong des Tangs avait tracé sur son écran une inscription qui lui rappelait les principes essentiels du gouvernement. Il la lisait souvent avec respect en inclinant la tête et levant les mains jointes pour témoigner de son respect et se tenir plus attentif (4).

30. *Le pied de soleil de Tang des Shangs ; le pouce d'ombre de Yu des Hia.*

1. Tcheng-tang était si bon ménager de son temps, craignait tant de perdre un moment qu'on disait de lui qu'il n'aurait pas laissé se perdre un pied du cours du soleil ou de la durée du jour (5).

2. Yu de son côté ne faisait cas que des choses importantes et trouvait le jour trop court en ses vingt-quatre

(1) Litt. la natte inscrite de W. W.

(2) Le Tan-shou est un opuscule fameux légué par l'antiquité, d'une main inconnue et découvert, dit-on, sous Wou-wang. Il contenait de sages maximes. Voir l'explication et la traduction que j'en ai donnée dans le B. O. R. Là les inscriptions sont autres et plus longues. — Ceci est tiré du Ta-tai-li.

(3) A la postérité que tu dois instruire, édifier, dont tu dois éviter le blâme. (Ta-tai-li).

(4) V. le *Pe-tang-shu Tchao.*

(5) Voir le *Tang-shu. Siuen-tsong-ki* ; le *Tong-kien.*

heures pour faire tout le bien qui était dans ses vues. Aussi, disait-on qu'il n'estimait pas haut les objets les plus précieux, les tablettes de jade d'un pied de diamètre et qu'il se lamentait de la moindre partie d'ombre du cadran solaire qui diminuait le jour et le temps de son travail (1). Ainsi ces deux grands et sages princes s'accordaient à consacrer tout leur temps au bien du peuple.

31. *Tai-tsong de Song expliquait les livres* (2), *Ming-ti des Hans étudia à fond les Kings*.

1. Tai-tsong des Songs était passionné pour les Belles-lettres et l'histoire ; il chargea Lifang et d'autres de compiler le *Tai-ping-yu-lan* (3) en 1000 kiuens et le *Tai-ping-kuang-ki* (4) en 500 kiuens ainsi que le *Wen-yuen-ying-hoa* (5) *en* 1000. Chaque jour l'empereur revisait 2 kiuens. S'il s'y trouvait quelque faute, il remettait sa correction au premier moment de loisir et alors il amendait les défauts du livre. Il disait fréquemment : « entreprendre l'explication d'un kiuen est un travail plein de fruits ; pour moi, je ne m'en fatigue point (6), ce n'est point un travail ».

2. Ming-ti des Hans (7) étant encore prince impérial, revisa le Shou-king, étudia complètement les quatre Kings principaux et revit tous les ouvrages canoniques, pour contribuer au progrès de l'instruction (8).

32. *Shi-tsong de Tcheou gravait l'agriculture. Tao de Wei abattit Fo* (9).

(1) V. le Ti-wang-she-ki. — On dit de même qu'un fils dévoué regrette le soleil, parce que pendant la nuit il ne peut plus rien faire pour ses parents.

(2) Les Kiuens. Tai-tsong est le second des Tsongs. 976-998. Il était passionné pour la conservation des monuments littéraires et historiques. C'est pourquoi il fit compiler de grandes encyclopédies.

(3) Encyclopédie de toutes les sciences contenant une foule d'extraits de textes qu'on ne possède plus.

(4) Autre encyclopédie inconnue.

(5) Vaste recueil d'œuvres littéraires de l'époque des Tangs principalement.

(6) V. le Song-sze. Tai-tsong-ki.

(7) Régna de 58 à 76. C'est à lui qu'on attribue l'introduction du bouddhisme.

(8) V. le Tong-kien-han-ki.

(9) Shi-tsong est le 2e des Tcheous postérieurs ; régna de 954 à 960. — Tao

1. Shi-tsong était passionné pour les travaux des champs ; il sculpta du bois pour en faire un cultivateur et une femme élevant les vers à soie et fit placer ces statues dans le parvis du temple. C'est ce que raconte l'histoire des cinq dynasties.

2. Shi-tsou de Wei suivant l'avis de Tsui-hao fit périr tous les Samans, abattit les images de Bouddha, détruisit les monastères. Il n'en resta pas un seul entre les limites de l'état de Wei (1).

33. *Le foie de la soupe de Tchao de Han* (2). *Le miel des magasins de Sun-liang.*

1. Tchao, prince de Han, s'était mis à table ; son intendant lui servit son repas. Or il se trouvait qu'un morceau de foie tout cru était resté dans la soupe du souverain. Tchao appela le sous-intendant et lui adressa une vive remontrance. Comment se fait-il, lui dit-il, que vous avez mis ce foie cru dans mon potage ? A ces mots le grand intendant lui-même s'avança devant le prince et la tête inclinée, il s'écria qu'il avait commis une faute mortelle. Mais le prince se contenta de lui ôter l'intendance supérieure du ménage du palais (V. *Han Fei nei tchu shwo).*

2. Sun-liang, prince de Wou (3) étant en promenade, se mit à manger des prunes fraîches et non encore bien mûries. Il envoya un eunuque chercher du miel au magasin du palais et quand il voulut en manger, il y trouva, O ! horreur ! des déjections de rats. Il demanda compte de la chose au préposé des magasins ; celui-ci se prosterna le front contre terre disant qu'il n'avait rien fait à l'affaire. Le prince soupçonna l'eunuque, qui avait cherché le miel, d'avoir mis les boulettes immondes dans le bocal, mais l'accusé nia

est le nom particulier de Tai-wou-ti (Shi-tsou) des premiers Wei du nord. 424-452.

(1) Tsui hao était un lettré de Wei qui réforma le calendrier et se signala par son animosité contre les hoshangs ou moines bouddhistes. — Pe-sze, biographie de Tsui-hao.

(2) La principauté de Han occupait le nord du Honan et le midi du Shensi.

(3) Le même que Fei-ti qui régna de 252 à 258, pendant l'époque des San-Koue ou Trois Royaumes.

obstinément. Alors le prince voulut faire fendre les boulettes inopportunes, mais elles étaient sèches et dures comme brûlées au feu à l'intérieur. Le prince éclata de rire. Si ces boulettes, dit-il, eussent été dans le miel avant que je l'envoie chercher, elles seraient humides et molles au dedans comme au dehors. Mais puisqu'elles sont humides au dehors et sèches au dedans, c'est que cet eunuque vient de les y mettre. Le malheureux dut reconnaître sa faute (*Wou-li*).

34. *Jin-tsong de Song* (1) *se coupa la barbe. Tai-tsong des Tang lécha le sang* (2).

1. Lin-i-kien, historien de Song, fut un jour, devant l'empereur, pris d'un vertige. Le compatissant souverain justement qualifié de Jin (bon, humain) fit signe de la main et dit : On disait jadis que la barbe pouvait servir à la guérison des maladies. Eh bien ! maintenant je me coupe la mienne pour la donner à mon ministre. (*Voir le Lin-i-kien tchouen au Song sze et le Tong-kien*).

2. Le second fait se passa pendant une campagne de Tai-tsong contre le Kao-li ou la Corée. Li-sze-mou y fut blessé d'un trait d'arquebuse et l'empereur lécha lui-même le sang de sa plaie. Plus tard Li-she-tsi étant tombé malade, Tai-tsong se coupa la barbe et la brûla pour en donner les cendres à son ministre. Il pensait aussi que ce singulier remède pouvait guérir ce genre de mal (3).

35. « *Le ciel le donne* » *de Kao-ti des Hans. — Tang avançait chaque jour.*

1. L'empereur Kao-ti (4) étant en conversation avec Sin de Han (5) lui demanda s'il le jugeait capable de conduire une

(1) 1023-1064.

(2) Il s'agit du général Li-she-tsi qui se donna à Tai-tsong des Tang dans la compétition pour l'empire.

(3) Ce fait est raconté au *Tong Kien* sans les explications que nous donnons ici.

(4) Le fondateur de la dynastie 206-194.

(5) Illustre capitaine né dans la pauvreté et élevé par son courage et son habilité au plus haut rang. Il finit par s'attacher à Kao-ti, le fit triompher et reçut de lui la royauté de Tchou.

grande armée et laquelle ; le prince répondit qu'il pourrait conduire cent mille hommes. Que du reste il serait inhabile à diriger les soldats eux-mêmes et apte seulement à diriger les chefs. Que quant à la victoire, c'était le ciel qui la donnait et que les forces humaines étaient incapables de l'assurer (d'après le Sze-ki).

2. Allusion au Shi-king IV. l. 40, 4, 3. Où il est dit que la venue de Tang en ce monde ne fut point tardive, mais arriva en son temps et que chaque jour il faisait de nouveaux progrès en vertu, en zèle attentif.

36. *Yen de Song* (1) *fouetta la terre ; Wou-yi tira sur le ciel.*

1. Sous le règne de Yen, roi de Song, il arriva qu'un passereau enfanta un *pang* (2) au coin du mur de la citadelle royale. Le roi fit consulter le chef augure (3) qui lui expliqua le fait comme étant d'un présage très heureux. « Le petit enfantant le grand ; c'est le pouvoir sur le monde. Le roi sera chef (4) des princes. »

Yen-wang, ne se sentant plus de joie, rêva de réaliser cette promesse du sort. Il leva des armées, porta le ravage et la terreur chez ses voisins, vainquit les états de Tsi, de Ts'ou et de Wei, et s'empara de territoires d'une étendue de nombreuses centaines de lis. Superbe et confiant en sa force, il voulut précipiter l'obtention du titre de *Pa*. Dans sa présomption, il tira sur le ciel comme incapable de lui résister, il fouetta la terre pour l'obliger à se soumettre, il abattit les autels des Génies protecteurs du sol et des moissons et les brûla avec les représentations des esprits. Il passa, dès lors, ses nuits au sein de son palais, se livrant à de continuelles

(1) Petite principauté féodale fondée en 1113, située au Ngan-hoei actuel, sur le Hwai. Son dernier prince, notre Yen, prit le titre de roi. Vaincu par le prince de Tsi, il périt misérablement en 285. Le Song fut réuni au Tsi.

(2) Oiseau fabuleux d'énorme taille. Les textes ont ici des variantes.

(3) *Sze*, historiographe et chef augure à la fois.

(4) *Pa*. Titre porté par quatre des princes vassaux des Tcheous, qui étaient parvenus à établir leur suprématie sur un groupe d'autres états voisins.

orgies. Les officiers des divers degrés du palais (1) le proclamèrent « le dix millénaire » (2). Au dehors du palais le peuple y fit écho, et jusqu'au milieu de l'état personne n'osa ne point joindre ses cris à ces vivats.

Mais, au dehors, ce triomphe orgueilleux rencontra bientôt son châtiment. On proclama Yen-wang le Kie (3) des Songs. Le prince de Tsi lui déclara la guerre, le peuple se détacha de lui ; ses armées se dispersèrent ; sa forteresse n'eut point de défenseur. Forcé à fuir, le présomptueux monarque alla mourir à Wen. (V. le *Koue-tche)*.

2. Wou-yi de la dynastie Shang était sans foi ni loi. Il fit faire une statue qu'il appela l'Esprit du ciel et forçait ses sujets à l'honorer comme tel. Il jouait ou pariait avec elle, faisant prendre à un personnage de sa cour la place du prétendu esprit et quand celui-ci perdait, il l'accablait d'outrages et de moqueries et parfois faisait mourir son remplaçant. Un jour fatigué de l'inanité de cette idole, il la fit réduire en poudre. Il avait aussi une vessie pleine de sang qu'il faisait suspendre en l'air par des fils imperceptibles, puis il lançait des flèches pour percer l'enveloppe et faire couler le sang. Ainsi, disait-il, il atteignait et blessait le ciel. Un jour étant à la chasse au delà du Ho, il fut atteint par le tonnerre et tomba mort sur le sol. (Voir le *Yin-ki et le Tong-kien*).

(*A continuer.*) CH. DE HARLEZ.

---

(1) Les plus élevés en grade formant la compagnie du maître. — Dessus et dessous le tang.

(2) Notre *vivat* quant aux souverains chinois, est remplacé par le vœu de 10.000 ans de vie. Litt. crièrent 10.000 ans. Le dix-millenaire est donc l'empereur. Ainsi les officiers du roitelet de Song l'assimilaient au monarque suprême.

(3) Le dernier des Hia, tyran renversé par Tcheng-tang, 1818, A. C.

APERÇU GRAMMATICAL

DE LA

LANGUE AMHARIQUE OU AMARIÑÑA

COMPARÉE AVEC L'ÉTHIOPIEN

par J. PERRUCHON.

Formes dérivées. — Causatif : amh. **alamallama** ou **aslamallama,** éth. *amandaba.*

Réfléchi passif :-amh. **talamallama,** éth. *tamandaba, tamanâdaba* , **anlamallama, tanlamallama ,** éth. *anmandaba.*

Verbes irréguliers. — En éthiopien, l'irrégularité dans la conjugaison d'un verbe provient de la présence de la même lettre comme 2ᵉ et 3ᵉ radicales, ainsi que de la présence d'une gutturale, d'un *w* ou d'un *y* dans la racine. En amharique, l'irrégularité provient des mêmes causes ; mais les gutturales ou les lettres faibles (*w* et *y*) ont disparu. Les verbes qui ont en éthiopien une de ces lettres sont donc bilittères en amharique.

Verbes géminés, dont la 2ᵉ et la 3ᵉ radicales sont semblables. — Ces deux radicales se confondent parfois en une seule : *sadada* (**saddada**), éth. chasser, amh. envoyer, aor. *ysaděd*, plur. *ysaddû*, **ysad ;** juss. et subj. **ysdad,** *yesděd ;* impér. **sědad,** *sěděd*, infin. **masdad,** gérond. **saddo,** part. **sadâdy (sadâdi).**

Verbes dont la première radicale est une gutturale. — En éthiopien la gutturale a pour effet de changer à l'aoriste la vocalisation des préformantes qui prennent la voyelle *a* lorsque la gutturale a elle-même cette voyelle. *'amana*, croire ; *'a'aměn, ta'aměn, ya'aměn.*

En amharique les verbes commençant par **'a** suivent les règles de contraction résultant de la rencontre de deux **'a.** Le réfléchi de **'amana** est **tâmana** (pour **ta'amana**), mais le fréquentatif-réfléchi conserve **ă : talâllafa,** au lieu de **tâlâllafa,** racine **'alafa,** passer.

Verbes dont la 2e radicale est une gutturale. — En éthiopien la gutturale muette demande devant elle un *ĕ* muet, c'est-à-dire que si la 2e radicale est une gutturale affectée d'un *ĕ* muet, la première l'est également : *kĕḥĕda,* nier. Ces *ĕ* muets persistent à toutes les personnes du parfait et à l'aoriste *kĕḥĕdku, yĕkĕḥĕd ;* au subjonctif la gutturale prend un *a*, *yĕkĕḥad ;* à l'impératif les deux premières radicales ont un *a*, *kaḥad.* Ces modifications ont influé de la manière suivante sur le verbe amharique correspondant. La gutturale a disparu et laissé à sa place un **â** long. Nous avons donc **kâda** au parfait ; aor. **ykĕd** pour *yĕkĕḥĕd ;* juss. **ykad** pour *yĕkĕḥad ;* impér. **kâd** pour *kaḥad,* infinitif **makad,** gérondif **kĕdo,** partic. **kâdy** (**kâdi**).

Verbes dont la 3e radicale est une gutturale. — Conjugaison éthiopienne : *malĕ'a,* être plein ; parfait, 1re pers. *malâ'eku ;* aor. *yĕmalĕ'e,* subj. *yĕmlâ'e,* impératif *mĕlâ'e, mĕlĕ'î.* etc. — En amharique la gutturale disparaît, *malĕ'a* devient **malâ** (avec *â* long, lisez **mallâ**), aor. **ymalâ** (*yĕmalĕ'e*), jussif **ymlâ** (*yĕmlâ'e*), impératif **mĕlâ** (*mĕlâ'e*), infinitif **mamlât,** gérondif **malĕto,** participe **mayĕ** (pour **malî**). Ces verbes ajoutent un **t** à l'infinitif et au gérondif.

Verbes commençant par un w *ou un* y. — Ils sont réguliers en amharique. Ils l'étaient également en éthiopien, à part quelques verbes commençant par un *w*, qui perdaient cette lettre au subjonctif comme *walada,* engendrer, enfanter, subj. *yĕlad,* impér. *lad.*

Verbes ayant un **w** *comme 2e radicale.* — Le **w** disparaît en amharique et en éthiopien au parfait et est remplacé par la voyelle **ô** : éth. *kôna,* amh. **hôna** être, pour (*kawĕna,* **hawĕna**) ; cet **ô** persiste en amharique à l'aoriste **yhôn,** tandis que dans les verbes éthiopiens le *w* reparaît, *yĕka-*

wĕn ; au jussif il est remplacé par un **u, yhûn ;** en éthiopien tantôt par **u,** *yĕkûn*, tantôt par *ô*, *yĕḥôr* (de *hôra*, *hawĕra*, marcher) ou même par *â* devant une gutturale *yĕbâ'e* (de *bô'a* entrer). Impératif, **hûn,** *kûn ;* infinitif **mahôn,** gérond. **hûno** éth. *kawîno*, partic. **hawâny** ou **huâny** (pour *kawânî).*

Verbes ayant un **y** *comme* 2[e] *radicale.* — De même que le **w,** le **y** disparaît en amharique et en éthiopien au parfait ; il est remplacé par la voyelle *ê*. — *Kêda* fouler du pied, amh. **hêda,** marcher, aller, (pour **kayĕda, hayĕda).** Cette voyelle persiste en amh. à l'aoriste **yhêd ;** en éthiopien l'*y* reparaît *yĕkayed*. Le subjonctif éthiopien et le jussif amharique ont la vocalisation *î* = *yĕkîd*, **yhîd ;** impératif *kîd*, **hîd ;** infinitif **mahèd,** gérondif **hìdo,** éthiop. *kaydo* ou *kayĕdo ;* participe **hayâdy** (pour **hayadî).**

Dans les deux langues le *w* et le *y* reparaissent au réfléchi-passif de la forme *qâtala*, avec *â* long après la première radicale.

Verbes terminés par un w *ou un* **y.** — Ils se conjuguent régulièrement en éthiopien au parfait *talawa*, suivre, *talawĕku ; saraya*, pardonner, *sarayĕku*, cependant *talawa* fait aussi *talôku*. A l'aoriste, le *w* se change en *û* et le *y* en *î*, *yĕtalû*, *yĕsarî*. Au subjonctif, le *w* et le *y* se changent également en *û* et en *î : yĕtĕlû*, *yĕsĕrî* et aussi *yĕsĕrayĕ ;* impératif *tĕlu*, *sĕrî*, *sĕrayĕ ;* gérondif *talîwo*, *sarîyo*, *sarĕyo ;* infinitif *sarîyĕ*, *sarĕyĕ*.

Aux verbes éthiopiens terminés par *w* ou *y* correspondent en amharique deux classes de verbes, l'une dans laquelle le *w* ou le *y* disparus ont laissé à leur place un **a** bref à la 2[e] radicale, l'autre dans laquelle l'une ou l'autre de ces deux lettres est remplacée par un **â** long.

1[re] classe. Verbes terminés par un **ă** bref : **saṭa,** *donner*, (éth. *saṭawa* inusité à la 1[re] forme). A l'aoriste la 2[e] radicale devient muette ; au jussif et à l'impératif, les deux radicales sont muettes ; l'infinitif et le gérondif prennent un **t** final. — Aoriste **ysaṭ,** jussif **ysṭ,** impér. **sĕṭ,** infin. **masṭat,** gérond. **saṭĕto,** part. **saṭy** (pour **saṭi).**

2e classe. Verbes terminés par un **â** long : **ṣarâ,** être pur (de *saraya* éth). — Ils se conjuguent comme les verbes ayant primitivement une troisième gutturale : aor. **yṣarâ,** subj. **yṣĕrâ,** impér. **ṣĕrâ,** infin. **maṣĕrât,** gér. **ṣarĕto,** partic. **ṣari.** — Comparez avec **mallâ** provenant de *malĕ'a.*

Verbes défectueux. — **Bala,** dire, perd le **b** au parfait, à l'aoriste et à l'infinitif, éth. *bĕhĕla :* parfait **'âla,** il a dit, **'alaty, alĕhu,** éth. *yĕbê, tĕbê, 'ebê, yĕbêlu, tĕbêlu, tĕbêlâ ;* aoriste : **yĕl, yĕlal,** éth. *yĕbĕl, tĕbĕl,* etc. subj. *yĕbal* ; infin. **malat ;** jussif, impér. et gérond. avec le **b** primitif **ybal, bal, bĕlo ;** réfl. pass. **tabâla.** En amharique, l'impératif du verbe **maṭâ,** venir, est remplacé par les formes **nâ** (éth. *na'â*) viens ; fém. **ney** (éth. *ne'i*) *;* plur. **nû** (éth. *ne'û,* fém. *na'â*).

Jonction des suffixes pronominaux au verbe. — Ces suffixes s'emploient comme compléments directs et parfois comme compléments indirects du verbe. Ils s'unissent à lui directement en éthiopien : *qatalo, qatalâ, qatalâhu, il l'a tué, il l'a tuée, elles l'ont tué.* Les personnes terminés en *û* ou *î* changent *û* en *w* et *î* en *y* pour recevoir les suffixes : *qatalû, ils ont tué, qatalkî, tu as tué (fém.), qatalĕwo, qatalkîyo* ou *qatalkĕyo, ils l'ont tué, tu l'as tué.* En amharique la jonction des suffixes qui commencent par une consonne se fait à l'aide d'un **ĕ** ou d'un **a** avec les formes verbales terminées également par une consonne ; **wĕ** et **wo** s'unissent par un **a ; kh, h, sy** par un **ĕ ; ny, n, na** par **ĕ** et mieux par **a.** Enfin avec la 3e pers. du fém. tous se joignent par **ĕ, ygadĕlaw,** *il le tue ;* **ygadĕlĕh,** *il te tue ;* **ygadĕleny,** *il me tue ;* **gaddalatyĕw,** *elle l'a tué.* Dans les temps composés, les suffixes et même les enclitiques s'intercalent entre le verbe et l'auxiliaire : **ynagĕranyâl,** *il me parle ;* **ynagĕrum'âl,** *et ils parlent* (**âl** pour **'allu**).

Prépositions. — Les prépositions **ba,** *dans ;* **la,** *à, pour,* sont communes à l'amharique et à l'éthiopien. La première placée devant un nom indique le locatif, la seconde marque le datif. En éthiopien, elles se combinent avec les suffixes

du nom de la manière suivante : *bĕya*, en moi ; *bĕka, bĕkî*, en toi ; *bô, bôtu*, en lui ; *bâ, bâti*, en elle ; *bena*, en nous ; *bĕkĕmmu, bĕkĕn*, en vous ; *bômu*, en eux ; *bôn, bôntu, bôtôn*, en elles ; *lita*, à moi ; *laka, lakî*, à toi ; *lôtû, lâtî*, à lui, à elle ; *lana*, à nous ; *lakĕmmû, lakĕn*, à vous ; *lômû*, à eux ; *lôn, lôntû, lôtôn*, à elles. En amharique, elles se joignent, comme nous l'avons vu, aux pronoms isolés ; elles s'unissent également aux suffixes et se changent en **b**, **l** devant ceux qui commencent par une consonne : **bĕny, lĕny** ; à la 3e pers. du sing. elles donnent **bat, lat**, au masc., et **bât, lât**, au fém., qui s'intercalent souvent entre le verbe et l'auxiliaire dans les temps composés. La première, **ba** ou **b**, a souvent un sens défavorable ; la seconde un sens favorable. Outre ces prépositions, il en existe une autre, très répandue en amharique, **ka**, qui marque l'éloignement, le point de départ et, préfixée au nom, correspond à l'ablatif. On emploie aussi dans le même cas **ta**, mais **ka** est beaucoup plus usité. Cette préposition est toujours placée devant le mot qu'elle régit et sert souvent d'appel à d'autres prépositions placées après, telles que **fit**, devant, **huâlâ**, derrière, **tâty**, sous, **lây**, sur, **wĕst**, dans, **makhâkal**, au milieu, **garâ**, avec, **zand**, chez. Ainsi l'on dit : **babêt fit**, devant la maison ; **kanĕgus garâ**, avec le roi. Notons encore **'eska** ou **'esta.... deras**, jusqu'à ; **wada**, vers, **yala**, *sans*.

Adverbes. — Les plus usités sont, en éthiopien : la négation *'î ; akko*, non, il n'y a pas (de *alkona ?*) ; on trouve aussi *'ikona, alĕbo*, même sens. Pour interroger *hû* et plus souvent *nû*, qui s'ajoutent au mot principal de la phrase : *'ayĕtê*, ou ; *mâ'ĕzê*, quand, *'efô*, comment, et l'enclitique *ma*. En amharique, **kazih**, ici ; **kaziyâ**, là, **'ahûn**, maintenant, **zârê**, aujourd'hui, éth. *yom* ; **tĕlânt**, hier, éth. *tĕmalm.* ; **naga**, demain, éth. *gêsama* ; **awan, awôn**, oui, éth. *ôhô* et *'ewa* ; **'enkuân**, non ; **matyê**, quand ; **wadêt**, où. Un **n** ajouté à la fin d'une phrase ou au mot principal indique l'interrogation.

Conjonctions. — La conjonction éthiopienne *wa*, et, n'existe pas en amharique. Elle y est remplacée par deux enclitiques, dont l'une, **nâ**, se met après le mot que l'on veut joindre au suivant, l'autre **m** après le mot que l'on veut relier au précédent. Ex. : le ciel et la terre, **samâyĕnâ mĕdĕr** ou **samâyĕ mĕdĕrĕm ; nâ** signifie aussi parce que, car. A l'éthiopien *'aw*, ou, correspondent en amh. **wayĕ, wayĕm**, et **wayĕs** dans les phrases interrogatives. *'Esma*, car, *'enza*, en, pendant que, tandis que, *sôba*, lorsque, *'ema*, *la'ema*, si, *'allâ*, mais, au contraire, *'ama*, lorsque, si répandus en éthiopien ne se retrouvent plus en amharique, *sa*, quant à, est devenu **s ;** nous avons aussi **s** (préfixe), tandis que, lorsque. Autres conjonctions amhariques : **'Enda** (et devant l'aoriste **'end**), comme, que ; **ba,** devant l'aoriste **b,** si, (**sìnagĕs** lorsqu'il règne, **bìnagĕs,** s'il règne), **nagar gĕn** et **gĕn,** mais, au contraire.

Interjections. — Eth. *'ô*, amh. **hôy,** ce dernier placé après le nom ô, *way*, *'alê*, amh. **wayô,** malheur à. *Ohô*, bien, amh. **'esyî,** s'emploient comme plusieurs autres mots dans les deux langues en composition avec les verbes *bĕhĕla*, éth. **ala,** amh. dire : *ôhô yebê*, amh. **'esyì 'ala,** il a dit oui, il a consenti.

Syntaxe. — La syntaxe diffère complètement dans les deux langues, l'inversion qui était l'exception en éthiopien étant devenu la règle en amharique. Pour donner une idée du désaccord qui existe entre eux à ce point de vue nous nous bornons à reproduire le verset 8 du chapitre III de la Genèse :

Et ils (Adam et Eve) entendirent, au souffle du vent, au déclin du jour, la voix de l'Eternel, Dieu, qui se promenait dans le jardin. Et Adam et sa femme se cachèrent de devant la face de l'Eternel, Dieu, parmi les arbres du jardin.

Ethiopien :	*Wa-sam'u*	*qala*	*'egzi'abĕhĕr*,
	Et-ils entendirent	la voix de	Dieu,

'enza	*yahawĕr*	*wĕsta*	*ganat*,	*fĕnâ*	*sark* ;
pendant	qu'il marchait (marche)	dans	le jardin,	vers	le soir ;

wa-taḫabĕʾû *Adâm* *wa-bĕʾesitu* *ʾem-gĕdma* *ʾegziʾabĕhĕr*
et-se cachèrent Adam et-sa femme de devant Dieu
mâʾekala *ʾeṣawîha* *la-ganat* (1).
au milieu de ses arbres au jardin (Génitif périphrastique).
(*des arbres du jardin*)

Amharique. **Ya-ʾegziʾabĕhĕr-ĕn-ĕm ya-ʾamlâk-ĕn**
De-Dieu-(accus.)-et du-Seigneur-(acc.)
dĕmĕṣ samu, ba-ganat siḥêd,
voix ils entendirent, dans le jardin lorsqu'il marche,
nafâs ba-minafés-bat gizê , kaqatĕr
(*ellipse de ya pour yaminafes*) (2)
le vent dans qu'il souffle en lui le temps, de milieu du jour
(*au temps où le vent y soufflait*)
ba-ḫuâlâ. Adâm-ĕm tasyasysyaga mĕsytu-m
dans après. Adam-et se cacha et sa femme
kaʾegziʾabĕhĕr ʾamlak fit , ba-ganatu zâf
(*ellipse de ya*) (*ellipse de ya*)
de de Dieu Seigneur la face, dans du jardin arbres
makhâkal
au milieu

Nous sommes arrivés au terme de cette étude. On comprendra aisément que nous n'avons pas eu en vue de donner en une quarantaine de pages une grammaire complète des deux langues, ce qui serait impossible. Comme l'indique le titre que nous avons pris, nous nous sommes proposé de montrer dans ses grandes lignes la grammaire amharique, en la comparant avec la grammaire éthiopienne, surtout au point de vue des formes, et nous avons dû négliger beaucoup de détails. Souvent même nous nous sommes contenté d'une simple juxtaposition. Les similitudes sont nombreuses dans toutes les parties du discours ; l'analogie est surtout frappante dans le verbe qui en est la plus importante. Si l'on ajoute à cela que la plupart des mots qui composent le

(1) Ce texte est tiré de la grammaire de Prætorius, qui contient les quatre premiers chapitres de la Genèse, mais l'auteur éthiopien n'a pas traduit les mots *au souffle du vent*.

(2) Signe du génitif ou pronom relatif supprimé après une préposition.

lexique amharique sont apparentés à l'éthiopien, qui, par sa littérature, a exercé une influence incontestable, on est forcé de reconnaître que la connaissance de cette dernière langue est indispensable pour posséder l'amharique ; c'est dire que l'étude de l'éthiopien doit précéder celle de l'amharique.

Le passage de la Genèse que nous avons cité plus haut est emprunté à une traduction de la bible faite au commencement de notre siècle et revue depuis. Mais ce n'est qu'une traduction. Les textes amhariques émanant d'abyssins sont peu nombreux ; ceux qui ont été imprimés dans ces derniers temps ont été presque tous publiés par M. Guidi, qui depuis plusieurs années s'est consacré à l'étude de cette langue. Outre sa grammaire, qui nous a servi pour notre étude comparative, il a édité plusieurs textes amhariques originaux : chansons gheez-amariñña en l'honneur des rois d'Ethiopie, lettres des rois d'Abyssinie au roi d'Italie, proverbes, contes, anecdotes et, en dernier lieu, un ouvrage intitulé le *Guide de l'Aveugle*, petit traité de comput ecclésiastique. Les bibliothèques de l'Europe renferment peu de manuscrits amhariques et ce sont en général des vocabulaires gheez-amariñña. Cependant la Bibliothèque nationale de Paris en contient deux qui ont trait à l'histoire. Je les ai copiés pour les publier, en attendant que les relations qui deviennent de plus en plus suivies avec l'Abyssinie nous apportent de nouveaux documents.

J. PERRUCHON.

N. B. La note nº 2 insérée à la page 293, nº de décembre 1898, demande une petite rectification. M. Littmann, que j'ai cité, s'exprime ainsi : Die letztere **'enâ** lässt sich vielleicht auch direkt von einer Form **henâ** ableiten, ohne dass man wie PRAET. 5. 120 auf **nehnâ** zurückzugreifen brauchte.

L'HISTORIEN SAHAGUN ET LES MIGRATIONS MEXICAINES.

(Fin).

Tableau comparatif de la migration des tribus Nahuatlaques ou Azteco-Mexicaines d'après :

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
I.	Chicomoztoc-Aztlan, litt. « Aux sept grottes »; dans le pays des hérons ou « flamands », point de départ de la migration des Aztlantecas ou Aztecas-Mexiton ou encore Mexica-chichimecas, que Tezozomoc traduit par « Mexicains sauvages », c'est-à-dire des Tribus Nahuatlaques ou Azteco-Mexicaines.	Région qu'habitaient primitivement les aïeux de la race mexicaine et que le chef Huitziton les décide à quitter sur la foi d'un prétendu oracle.	Aztlan, berceau primitif de la race mexicaine, situé au nord du Rio colorado, qui se jette dans le golfe de Californie ou Mer Vermeille par le 32 1/2 de l. N.	Ile située au milieu d'un lac ou rivière indiqué par un carré peint en bleu, point de départ de la migration mexicaine.	Ile au milieu d'un lac, figuré par un carré peint en bleu, et dans laquelle se voit un Téocalli, séjour primitif et point de départ de la migration mexicaine.	Chicomoztoc et Aztlan sont parfois les noms donnés à la patrie primitive de la race unhualte, mais on les trouve employés pour désigner des localités bien différentes les unes des autres. — Dans son sens ancien et métaphorique Chicomoztoc, litt. : patrie véritable, semble s'appliquer spécialement à une région située plus loin vers le N. O., et d'où sont sortis à une époque ancienne les Toltèques, c'est-à-dire les ancêtres de la race mexicaine. Azlan, ou « pays des flamands », pourrait bien désigner les environs du lac de Chapala, à la limite du Jalisco et du Michoacan, ainsi que le suppose Orozco y Berra; l'opinion de Ramirez qui verrait dans cette étendue d'eau figurée sur le manuscrit, le lac de Chalco dans la vallée d'Anahuac nous semble bien moins soutenable.
II.		Grande rivière ou bras de mer que traversent les émigrants.	Notre auteur assimile le cours d'eau en question au Rio colorado, lequel se jette dans le golfe de Californie ou Mer Vermeille, en-	Un batelier traversant le lac ou cours d'eau paraît figurer la migration des tribus nahuatlaques.	Même interprétation que pour le précédent.	Cette traversée ne renfermerait-elle pas une allusion à deux événements fort distincts : 1° Celle des Chimèques, c'est à-dire Toltèques Naboas, lesquels, au dire de Chimalpain, auraient quitté Aztlan, l'an 45 de notre ère ; 2° celle des Nahuatlaques, lesquels, beaucoup

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
			viron par le 32 1/2 de l. N.			plus tard, seraient sortis des îles du lac de Chapala pour atteindre le Michoacan.
III.			Séjour prétendu sur les rives du Rio-Gila par le 35 L. N.			
IV.			Séjour prétendu à l'endroit où se trouvent les ruines appelées Casas Grandes par le 29 L. N.			
V.	Santa Barbara ?					Est-ce la localité de ce nom située dans l'état de Sonora, district d'Hermosillo, par le 29 L. N. ou bien celle du district d'Autlan dans l'état de Jalisco par le 20-22 L. N.
VI.	San Andrés ?					Est-ce le San Andrès de la Sierra, district de San Dimas, état de Durango, par le 24, 40 de L. N. environ ou bien celui du district d'Etztatlan (état de Jalisco) par le 20, 22 L. N. environ.
VII.	Chalchihvites ou Chalchignites ?					Alcedo cite une localité de ce nom dans l'état de Durango, dans l'ancienne province de la N^{elle} Biscaye, prés la

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
						province de Sombrerete vers le 24 ou 25 L. N.
VIII.	Guadalaxara ?					Capitale de l'état actuel de Jalisco par le 20-45 de L. N.
IX.	Xochipila ? (local. inconnue).					Probablement dans le Jalisco Orient[l].
X.	Michoacan.					Etat actuel de la Répub. Mexicaine, entre le Jalisco et l'état de Mexico.
XI.	Culiacañ.	Huey Culiacan, litt. (Au vieux ou vénérable Culiacan).	Huey Colhuacan, ou Sud des Montagnes de la Turahumora.	Culuacan, litt. Région des courlis ou des aïeux, figuré par un mont à cime recourbée. C'est de là que les neuf tribus sont parties sur la foi de l'oracle.	Même explication que pour le précédent.	Ne serait-ce pas la ville de Culiacan, métropole de l'état actuel de Sinaloa par le 24, 45 L. N., sur les bords du Rio de Culiacan.
XII.	Jalisco ou Xalisco, vraisemblablement identique au Chicomoztoc des auteurs suivants. Tezozomoc commence sans doute par cette localité, le récit suivi de la migration, puisque	Chicomoztoc, ou les Sept grottes. C'est là que se brise un arbre sacré et que les tribus se séparent.	Chicomoztoc.		Endroit où l'arbre sacré se brise.	Il s'agit vraisemblablement ici d'une localité située dans l'état de Jalisco. Quant au pueblo de Xalisco ou Julisco qui lui a donné son nom, il faisait partie de l'ancienne alcaldia de Tepic et se trouve à environ 2 lieues S. de Guadalaxara.

	Tezozomac	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
	c'est là que les tribus commencèrent à se séparer.					
XIII.				Localité inconnue où se termine un cycle de 25 ans.		
XIV.				Autre localité également inconnue et où l'on aurait séjourné pendant la durée d'un nouveau cycle.		
XV.				Cincotlan, loc. inc.		
XVI.				Tocolco., sit. inc.		
XVII.				Oztolan, « litt. dans les grottes » loc. inc.		
XVIII.			Ameca.			Au district d'Eztatan. Etat de Jalisco, sur les bords du Rio de Ameca environ par le 20, 30 L. N.
XIX.			Cocula.			Etat de Jalisco, environ par le 20, 15 de L. N. à 16 ou 20 lieues sud de Guadalaxara.

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
XX.			Zayula ou Sayula.			Chef-lieu de district dans l'état de Jalisco environ par le 19, 50 L. N.
XXI.			Zacatula ? Est-ce bien d'une migration de Mexicas proprement dits qu'il s'agit ici ?			Etat de Guerrero, par le 18, 30 de L. N. environ. Cette localité n'aurait-elle pas été traversée par une bande de race Nahuatle, mais qui se serait séparée du gros de l'émigration pour se diriger vers le Sud et n'apparaître que plus tard sur le plateau d'Anahuac ? Rappelons à ce propos les Tlaïtlatlaques et Chimalpanèques qu'Ixtlilxochitl fait venir du fond de la Mistèque ainsi que les Toltèques partis de Xomiltepec dans l'état d'Oaxaca, d'après Sahagun.
XXII.	Ocopipitla. Sit. inconn.					
XXIII.		Cohuatly-Camac. Sit. inconnue.	Coatlicamac.		Coatlicamac.	Prob. vers la front. S. E. de l'état de Jalisco.
XXIV.		Loc. inc. où l'on séjourne 3 ans.				
XXV.	Malinalco, ou Mallillanco, litt. « Dans les lianes ». C'est là que la magicienne Malinaxochitl, litt. « fleur de liane » est abandonnée		Malinalco.			Situation assez difficile à déterminer. Tezozomac place cette localité à l'endroit où s'éleva depuis la ville de Patzquaro, chef lieu d'un district de même nom, dans l'état de Méchoacan, au sud

	Tezozomac	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
	avec quelques partisans par son frère Huitzilopochtli. Cette légende semble renfermer quelque allusion à une scission religieuse ou séparation de tribus. La sœur du Mars Mexicain se rend à Coatepec près de la vallée de Toluca et son fils Cohuil règne sur les Othomies habitants de cette région.					du lac dit de Patzquaro par le 19, 30 de L. N. D'après Clavigero, elle se trouve près de la vallée de Toluca, à la frontière Ouest de l'état de Mexico. Cela ferait une différence d'environ 25 à 30 lieues en longitude.
XXVI.		Matlacahuallan loc. inc.				Ce nom qui paraît signifier : Aux demeures des Matlazincas, nous reporterait aux environs de la vallée de Toluca, limite occ^le^ de l'état de Mexico et séjour primitif de la nation des Matlazincas ou Pirindas.
XXVII.	Apanco, ou Apango.					A environ 5 lieues O. de la ville de Zayula, d'après Alcedo, probablement la même localité que nous trouvons marquée sur la carte de l'abbé Brasseur comme située à environ 13 ou 14 lieues à l'extrémité sud du lac de Chapala, par le 20, 18 de L. N et le 106 de long. O.
XXVIII.		Chimalco, loc. inc. où la magicien-				Serait-ce la même localité désignée ici sous le nom écrit hiéroglyphique-

	Tezozomac	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
		ne Quilaztli apparaît aux chefs mexicains sous la forme d'un aigle.				ment de Cuextlichocayan où se célèbrent des sacrifices *humains qui font* songer à ceux dont Tezozomoc va parler tout à l'heure, et où un aigle apparaît aux émigrants.
XXIX.		Pipiolcomic. Sit. inconnue.				
XXX.	Acahualtzingo.					Aujourd'hui San Juan del Rio, chef-lieu d'un district de l'état de Queretaro, sur les bords du rio San Juan, par le 20, 19 de L. N. Est-ce bien à une migration de tribus mexicaines proprement dites que se rattachent les souvenirs relatifs à cette ville.
XXXI.	Coatepec, près Tonalan, où eurent lieu des sacrifices humains et où l'on fait un séjour de 22 ans.	Tulan.	Tula.		Quittant Coatlicamac en l'année 3 tecpatlt, on arrive à Toklau en 4 calli et l'on y reste 20 ans.	*Tezozomoc semble* commettre une confusion ; son Toualan n'est autre que le Tolon en Xocotitlan de Sahagun. Le Coatepec dont il parle, n'est autre que la montagne sur laquelle se trouvait construite la ville de Tollan. La forme archaïque du nom de cette cité est d'ailleurs Tonalan ou mieux Touatlan, litt : la cité du soleil. C'était, nous l'avons déjà vu, le nom que semblent jadis avoir porté les métropoles religieuses des états fondés par les Toltèques de race Nahuatle. Il s'agit visiblement ici du Tullan en Xocotitlan, à environ 14 lieues N. E. de Mexico.

	Tezozomac	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
XXXII.	Atitlaquia, après Tullan avant Tequisquiac. Il y a là une crevasse dans laquelle se perd un ruisseau.	Atitlacuyan. On y reste deux ans (entre Tulan et Atotonilco).			Atitlacuiam. On y reste 10 ans, entre Tollan et Tlemaco.	Il s'agit sans aucun doute ici de l'Atitlaquia placée par Alcedo dans l'alcaldia de Tetepango Huipuxtla dont la métropole, qui porte le même nom, se trouve à peu près à 21 lieues N. de Mexico. Ce qui le prouve, c'est que bientôt il va être question du pueblo de Tlemaco d'Atotonilco qui faisait partie de la même Alcaldia. C'est sans doute par erreur que le cuadro 1er place Atitlaquian après Apazco et avant Quauhtitlan. Les Partidos de Huipuxtla et Mizquihuala y sont agrégés. Mizquihuala est à 18 lieues N. de Mexico.
XXXIII.					Tlomaco, litt. « A la main de feu ».	Sans doute au pueblo de Tlemaco placé par Alcedo dans l'alcaldia de Tetepango-Huipuxila, prob. un peu au S. E. de cette dernière localité.
XXXIV.				Mizquihuala. C'est là que se célèbre la fin d'un nouveau cycle.		A environ 18 lieues N. de Mexico.
XXXV.				Xalpan.		A environ 10 lieues N. de Mexico. Situation fort obscure. Il y a probablement inversion.
XXXVI.				Tetepanco, litt. « c'est la muraille		A environ 22 lieues N. de Mexico, par le 20, 54 lat. N. et le 101 1/2. Si l'itiné-

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
				de pierre ».		raire donné par le Cuadro, est exact, les *émigrants*, à partir de Xalpan, auraient fait un crochet vers le Nord de plus de 10 lieues.
XXXVII.				Oxititlan, sit. inc.		
XXXVIII.				Teozapotlan, litt. « Aux divins Zapotes. »		Peut-être identique à Zapotlan, litt. « près des Zapotes » qu'Alcedo, marque comme devant se trouver à environ 18 ou 20 lieues N. E. de Mexico.
XXXIX.		Atotonilco, litt. « dans l'eau chaude. » On y reste 2 ans.			Atotonilco. On y reste 4 ans.	Dans la cabecera de Partido de Atitlaquia et Alcaldia mayor de Tetepango à environ 12 lieues E. de cette ville, 3 ou 4 lieues de Tollanzingo et 21 ou 22 lieues N. N. E. de Mexico.
XL.		Tepexic.				Identification très douteuse. Alcedo mentionne Ste Maria de Tepexic dans l'alcaldia Mayor d'Ixmiquilpan et à 8 lieues N. de cette ville. Or, Ixmiquilpan étant lui-même à 24 lieues N. de Mexico, Tepexic se trouverait à 32 lieues de cette ville, ce qui nous reporte bien au Nord. Le Tepexic d'Alcedo à 2 lieues 1/2 S. S. O. de Tullan et à 12 lieues N. de Mexico se trouve aussi bien qu'Ixmiquilpan, trop à l'ouest. N'y a-t-il pas erreur dans l'itinéraire ?

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro Nº 1	Cuadro Nº 2	Identification des localités
XLI.				Ilhuicatepelt, lit. « Montagne céleste », loc. inc.		Ce mot devrait-il être considéré comme synonyme de Citaltepec, litt. « Montagne étoilée », nom d'une montagne laquelle est placée dans l'atlas de Brasseur de Bourbourg, à environ 8 ou 9 lieues N. de Mexico.
XLII.				Papantla, sit. inc.		
XLIII.		Apasco, entre Atotonilco et Zumpango.			Apasco, entre Atotonilco et Tzompanco. On y reste 12 ans. La dernière année qui est *Omé-Acatl*, est marqueé par la fin d'un cycle.	Probablement entre Atotonilco et Zumpanco. Alcedo mentionne Apaxco pueblo de la Cabacera de partido de Atitlaquia et alc. may. de Tépetango fautif pour Tetepango. C'est par erreur que le cuad. 1er place Apasco après Tzumpango et avant Atlitlacuyan. Le Tepetango d'Alcedo n'a évidemment rien à faire avec le pueblo de Tepetongo o cabessa de partido de Totanpetec. Impossible de l'assimiler à l'Apasco d'Alcedo, à 21 lieues N. de Mexico.
XLIV.	Tequisquiac.					Probablt. identique au Santiago de Tequisquiac d'Alcedo anc. alc. may. de Zumpango à environ 11 lieues N. de Mexico par 19 l. N. on tourne au S. O.
XLV.	Atengo tzumpanco de Tzompan. Dénombrement,	Tzumpango.	Zumpanco. On y arrive en 1216 et on	Zumpango. On y reste 5 ans.	Zumpanco. On y reste 6 ans.	Sur les bords de la lagune du même nom à environ 10 l. N. de Mexico. Ne

Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
à cause d'un dénombrement qui s'y fit.		y reste 7 ans.			pas confondre avec San Salvador Atenco d'Alcedo par la rive orient. du lac de Tezcuco à 7 lieues 1/2 de cette ville et à environ 1/2 lieue de Tezcuco.
XLVI.			Apasco : c'est une erreur de la mettre après Tzumpanco et avant Aticalaquian.		
XLVII.			Aticalaquian : c'est une erreur de la mettre après Apasco et avant Quauhtitlan.		
XLVIII. Cuachilo, loc. inc.					
XLIX. Xaltocan, entre Cuachilo et Eycoatl. On y reste plusieurs années. On y creuse des chinamitles. Les émigrants y sèment différentes plantes comestibles. On y reste quelques années.				Xaltocan, entre Tzompanco et Acolhuacan. On y reste 11 ans.	Xaltocan S. Iago de d'après Alcedo. A 6 lieues N. de Mexico, sur les bords du lac de même nom, endroit inondé souvent, à 2 lieues de Zumpango. Ne serait-ce pas le S. Juan d'Atepango, de la carte de M. le doct[r] Jourdanet.
L. Eycoatl ou les 3 Serpents. On cultive la terre.					

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
LI.	Cuauhtilhan, litt. « ad aquilam. »			Cuautitlan. On y reste 3 ans.	Coatitlan.	A 4 ou 5 lieues N. O. de Mexico. On dut passer par le Sud du lac de Xaltocan.
LII.				loc. inc.		On y reste 3 ans.
LIII.		Tizayocan.	Tizayocan.			A quatre lieues N. E. de Zumpango et par suite à 12 lieues N. de Mexico. Il y aurait eu retour des émigrants au Nord.
LIV.	Ecatepec.	Ecatepec.			Ehecatepec : litt. « à la montagne du vent ».	Alcaldia, à 6 lieues N.N. de Mexico.
LV.	Aculhuacan, » litt. parmi les Aculhuas » (loc. inconnue.				Aculhuacan.	
LVI.	Tultepetlac : litt. « à la natte, à l'assemblée des Toltèques ».	Tolpetlac.	Tolpetlac.	Tolpetlac, visiblement placée par erreur après Pantitlan.	Tolpetlac.	Sa Maria de Tolpetlac, pueblo de la alcaldia major de Ebécatepec, probabl. entre Ehécapetec et Tecpayocan, jadis sur les bords du lac de Tezcuco à 4 lieues N. de Mexico.
LVII.		Chimalman, litt. « l'étendard du bouclier ».				Garcia indique une localité de ce nom dans le district de Tulan. Ce ne peut guère être celle de Torquamada
LVIII.		Coahuitlan.				

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
LIX.	Huixachtitlan litt. Lieu planté d'arbres épineux.	Huexachtitlan.			Huixachtitlan. On y reste 4 ans.	
LX.					Amalinalpan, loc. inc. On y reste 8 ans.	
LXI.				Azcapotzalco, lit. « A la fourmillière. » On *y reste 7 ans.* Un Xiuhmolpilli s'était écoulé depuis le départ de Mizquihuala, lorsqu'on quitta Azcapotzalco.	Azcapotzalco.	Ancienne capitale de l'état Tecpanèque à 3 lieues ou 3 lieues 1/2 environ N. O. de Mexico.
LXII.				Chalco.		Loc. inc. N'a sans doute rien à faire avec le Chalco situé sur le bord du lac du même nom.
LXIII.	Tecpayucan, inc.	Tecpayocan. Y a-t-il erreur avec Tepeyacac?			Tecpayocan.	
LXIV.	Atepetlac.					
LXV.		Tepeyacac.	Tepeyacac.			N. O. de Guadalupe à 2 lieues N. N. E. de Mexico.

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
LXVI.	Coatlayaucan.					
LXVII.	Tetepango. N'y a-t-il pas erreur ? Bien plus au nord.					
LXVIII.		Pantillan.		Pantitlan.	Pantitlan.	
LXIX.				Epcohuac, ou mieux Tlécohuac, litt. « au serpent de feu », loc. inc.		
LXX.				Cuautepec ou Quauhtepec. litt. « à la montagne de l'aigle », loc. inc.		Ne pas confondre avec une autre localité du même nom à 18 lieues environ E. N. E. de Mexico, au delà de la vallée d'Anahuac.
LXXI.				Chicomoztoc, litt. « aux Sept grottes », loc. inc. On y reste 8 ans.		N'a visiblement rien à faire avec la Chicomoztoc dont il a été question antérieurement.
LXXII.				Huitzquilocan, lit. « auprès du chaudron », loc. inc. On y reste 3 ans.		
LXXIII.				Loc. inc. où l'on reste 4 ans.		

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
LXXIV.				Xaltepozhuacan, loc. inc. On y reste 4 ans.		
LXXV.				Cozcanhco, litt. Auprès du vautour, On y reste 4 ans.		
LXXVI.				Tecachtitlan, litt. Auprès de l'obsidienne, loc. inc. On y reste 5 ans.		
LXXVII.				Azcaxochic, litt. « A la fleur de la fourmi, » loc. inc.		
LXXVIII.	Atepetlac, litt. « A la montagne d'eau. » Doit-il être identique au Tepetlacapa du Cuad, n° 1 ?			Tepetlapa, loc. inc. On y reste 5 ans.		Probab. identique à l'Atepetla, de la carte de M. le docteur Jourdannet, à 3/4 de lieues N. de Mexico.
LXXIX.	Coatlayauhcan, (loc. inc.)					
LXXX.					Pantitlan, (retour à). On y reste 4 ans.	
LXXXI.	Acolnahuac.				Acolnahuac, loc. inc. On y reste 4 ans.	

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
LXXXII.				Apan, *loc. inc.* On ne fait qu'y passer.		
LXXXIII.				Téozomaco, *loc. inc. litt.* « Au *singe* divin. » On y reste 6 ans.		
LXXXIV.	Popotla.				Popotla.	A environ 2 lieues O. O. N. de Mexico et 2 lieues 1/4 N. N. E. de Tacubaya.
LXXXV.					Loc. inc.	
LXXXVI.					Atlaculihayan (aujourd'hui Tacubaya. On y reste 4 ans.	A deux lieues S. O. de Mexico.
LXXXVII.	Techcatepec ou Techcatitlan, sur le flanc du mont de Chapultec, litt. « A la montagne de la Sauterelle ».	Chapultepec. Pendant le voyage de Tizayocan à Chapultepec, 20 ans se sont écoulés.	Chapultepec. On y arrive en 1245 sous le règne de l'empereur chichimèque Nopaltzin.	Chapultepec. On y reste 4 ans.	Chapultepec. On y reste 20 ans. La dernière de ces années est marquée par la fin d'un cycle.	A environ 3/4 de lieue de Mexico. C'était l'habitation de plaisance du Gouverneur de la Nouvelle Espagne.
LXXXVIII				Coluacan, où une partie de Mexicains sont menés captifs.		

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
LXXXIX.		Tizaapan, où une partie des Mexicains est menée captive.	Tizaapan.			
XC.				Retraite de quatre années dans le lac de Tezcuco. On y passe 4 ans. C'est alors que se termine le 5e cycle depuis le commencement de la migration.		
XCI.		Ocolco.	Acocolco.	Lieu de refuge au milieu des bourbiers et halliers de l'intérieur du lac de Tezcuco.	Acocolco.	Aculco, n'a sans doute rien à faire avec l'Acocolco situé à environ 7 ou 8 lieues S. S. O. de Mexico et où d'aprés l'Atlas (p. 59) de la collect. Goupil, les émigrants auraient passé en quittant Chapultepec et avant de fonder Tenochtitlan.
XCII.					Loc. inc. où l'on reste 2 ans.	
XCIII.			Acatzinzintlan, plus tard Mexicaltzinco, litt. « près des seigneurs mexicains ».			
XCIV.			Iztaclalco, litt. « A la Maison blanche.			

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadr Nº 1	Cuadro Nº 2	Identification des localités
XCV.				Localité incertaine où se célèbre un sacrifice humain.		
XCVI.				Quatre localités incertaines dans chacune desquelles les émigrants restent 10 ans, ce qui fait 40 années de séjour en tout.		
XCVII.				Mixiuhcan, litt. « Lieu de l'enfantement. » On ne fait que le traverser.		
XCVIII.				Localité inconnue où les Mexicains restent 4 ans et où l'on célèbre le 7e cycle depuis le commencement de la migration.		
XCIX.	Temacaltzin Teopaztlan ou Mexico.	Mexico	Tenochtitlan ou Mexico.	Tenochtitlan.	Tenochtitlan.	Mexico par le 19, 40 L. N. et le 101 1/2 long. O. environ.

Cte Ch. de Charencey.

MÉLANGES.

Bouddhisme. Notes et Bibliographie.

(Voyez *Le Muséon*, Mars 1899, p. 97.)

III. *Over den aanhef eener buddhistische Inscriptie uit Battambang*, H. Kern (overgedrukt uit de Verslagen der K. Ak. v. Wet., Afd. Letterkunde, 4e Reeks, Deel III, Amsterdam, 1899, pp. 65-81).

Cette inscription, trois strophes en sanscrit et un fragment plus long en Khmer, a été signalée par Bergaigne (J. As., 1882, p. 178). Elle est datée de l'année 903 Çaka. M. Kern publie la partie sanscrite de l'inscription, et en donne un commentaire extrêmement intéressant. Ses remarques portent sur tous les termes techniques que contiennent les stances :

namo stu paramārthāya vyomakalpāya yo dadhau |
dharmasaṁbhoginirmmāṇakāyān trailokyamuktaye ||
bhāti Lokeçvaro mūrdhnā yo mitābhañ Jinan dadhau |
mitaraçmiprakāçānām arkkendvor darçanād iva ||
Prajñāpāramitākhyāyai Bhagavatyāi namo stu te
yasyā(ṁ) sametya sarvajñās sarvajñatvam upeyuṣaḥ (1) ||

C'est un résumé des doctrines du Mahāyāna ; l'auteur examine le dogme des trois corps, la distinction entre le paramārtha et la saṁvṛti, l'étymologie du nom Avalokiteçvara, la prajñā et ses rapports avec l'upāya. Cette petite note est une heureuse fortune pour tous les chercheurs.

IV. *Discovery of living Buddhism in Bengal* (2).

Sous ce titre M. Haraprasād Çāstrī publie deux mémoires courts

(1) = upeyivaṁsaḥ : eene fout die trouwens wel eens bij goede schrijvers voorkomt.

(2) Calcutta, Sanskrit Press Depository, 1897. 8 annas.

mais substantiels. Dans le premier sont discutés les rares documents relatifs au Bouddhisme Indien après les conquêtes de Mahmoud le Ghaznévide (1001-1030). [Consulter sur le même sujet, CHAVANNES, *Inscriptions chinoises de Bodh-Gayâ*, Revue des Religions, 1896]. Les indications nouvelles concernent surtout les Mss. bouddhiques en caractères bengalis et maithilis, notamment un très curieux *Buddhacarita*, ouvrage visnuite écrit pêle-mêle en sanscrit et en hindi (1771), une *Deçâvalîvivṛtti* (1570), dont les données, sous une étiquette bouddhique, sont purement hindoues.

La deuxième note est plus neuve : elle nous fait connaître l'existence dans le Bengal méridional d'une caste religieuse, isolée du Brahmanisme, cherchant même à se distinguer des sectes hindoues, la caste des adorateurs du Dharma. La littérature de la secte (1), purāṇas, rituels, formules de méditation, — presque exclusivement bengalie — ne présente en soi rien de bien original : mais le nom seul du Dieu « Dharma çūnyamūrti » est un indice ; c'est à vrai dire le plus significatif, car nous reconnaissons difficilement la deuxième perle sous la forme d'un vase de terre rempli d'eau ; — Le Bouddhisme, sans sa triple perle, sans bhikṣus, sans caityas, avec le culte de Çitalā (= la népalaise Harītī), déesse de la petite vérole, et des Nāgas, ce n'est plus du Bouddhisme de l'avis commun : Il semble que le titre de M. Haraprasād promette plus que ne tient le mémoire (2).

V. M. Satis Chandra Vidyābhūsan, professeur de Sanscrit au Krisṇagar College, et interprète tibetain du gouvernement, est l'actif secrétaire de la Société du « Journal of the Buddhist Text Society ». Bien que ses loisirs soient consacrés à la préparation d'un dictionnaire Sanscrit bouddhique (dont les 135 premières pages, déjà imprimées, comprennent la lettre a), il nous présente une série de travaux très intéressants.

1) Le Nirvāṇa (J. B. T. S., VI, 1, pp. 22-43), citations emprun-

(1) La bibliographie manque de précision. — Il y a quelque confusion dans l'exposé ; je me demande (p. 21) ce que c'est que le « Çaṅkha » ? est-ce à dire qu'une conque ait pris la place du « Saṁgha » (Eglise) ?

(2) Ce qui paraît le plus solidement établi, c'est qu'une forme déterminée de l'Hindouisme, avec quelques traces de Bouddhisme, est restée fixée dans les livres (?) et les pratiques de la secte : celles-ci présentent avec les cérémonies contemporaines du Nepal des rencontres intéressantes.

tées à la littérature brahmanique, qui complètent heureusement les références du Dict. de S[t] Pétersbourg, Yogavaçiṣṭha (IV), Mahānirvāṇatantra, Malatīmādhava (VI), Naiṣadhacarita (11, 117) Viṣṇupurāṇa (3, 14...). — Mais la conclusion paraît téméraire : « the technical sense in which the term is used was *undoubtedly* attributed to it first by Buddha and his followers ». Je crois bien que le P. Dahlmann par exemple tiendrait cet adverbe pour hasardé ; — citations empruntées à l'école du Nord ; presque tous les textes connus sont mis à contribution, surtout ceux qui sont cités dans la Madhyamaka vṛtti ; ils sont en général exactement traduits (1) : c'est une bonne contribution à la lexicographie bouddhique ; — citations empruntées au Dhammapada ; — exposé des opinions européennes : Childers, Rhys-Davids, Franson (The religion of Tibet and the true Religion), Schlagintweit, Alabaster, Monier Williams) (2).

2) History of the Mādhyamika Philosophy of Nāgārjuna (J. B. T. S., V, 4, 7-20). L'heure n'est pas venue d'écrire une histoire du Bouddhisme ; la chose semble tous les jours plus évidente, et quelles insurmontables difficultés présente une tâche plus modeste, comme par exemple l'histoire de la philosophie Mādhyamika ! Une note de Wassilieff dans la trad. de Tāranātha (p. 302) qui éclaire le récit de l'historien tibétain et la trop sommaire analyse de Csoma (*Feer*, dans Musée Guimet), les maigres données de Fujishima (Bouddhisme Japonais) rendent manifeste la nécessité du dépouillement des sources tibétaines. Il y a une accumulation de commentaires appartenant à diverses écoles qui ont réagi les unes sur les autres ; et les points sur lesquels elles divergent sont du domaine de la métaphysique la plus abstruse, ou plutôt, de la logique la plus arbitraire. — Le mémoire de Satis Chandra Vidyābhūsan comprend l'énumération des sujets discutées dans la Madh. Vṛtti (la même énumération dans Csoma), une bonne définition de l'école Mādhyamika, une notice sur Nāgārjuna (3) ; documents utiles et bien disposés.

(1) p. 35, 6. « viṭhapitā ime dharmāḥ » confer *Pañcakrama* III, l. 18 « cittaviṭhapitatvāt sarvadharmāṇām » Burnouf, *Intr.* 545, M. Vyut. 245 (827).

(2) la note : « Age of the doctrine of Nirvâṇa » renferme quelques assertions un peu démodées.

(3) Le médecin Nâgârjuna cité par Ḍallaṇa, est peut-être l'alchimiste nommé par Albirouny (Indica, tr. Sachau I, p. 189 — Cf. Barth, J. des Savants, I-tsing, p. 51) mais n'est pas Nâgârjuna Bodhisattva.

3) The Mādhyamika aphorisms. (J. B. T. S. III, 3-V, 3). Cette édition, accompagnée d'une traduction des sūtras de Nāgārjuna et d'un commentaire résumant les gloses de Candrakīrti (1), a été brusquement interrompue au cours du VIIme chapitre. Nous avons donc environ le premier quart de l'ouvrage. L'auteur a l'intention, qu'on ne peut trop encourager, de publier cette traduction en un volume, précédée de diverses introductions — et qui sera, je l'espère, complétée par un index alphabétique des sūtras. — C'est un bon travail ; et les défauts qu'on peut y signaler tiennent surtout aux imperfections du texte qui lui a servi de base : un bon nombre de sūtras, que l'éditeur de la Madhyamakavṛtti n'avait pas isolés du commentaire, ont échappé à l'attention du traducteur. Sans diminuer l'utilité de son entreprise, ces lacunes çà et là rompent la trame du raisonnement, ou, ce qui est plus grave, entraînent des remaniements du texte.

Si cette traduction doit rester interrompue — l'Inde nous a habitués à ces pénibles surprises, — elle ne nous donne pas moins une idée exacte du raisonnement Mādhyamika, si puéril et saugrenu en apparence qu'il y faut, à mon avis, chercher autre chose que ce qui apparaît à première vue.

VI. L. von Schroeder a publié dans le premier n° d'une revue nouvelle (Der Turmer, Greiner et Pfeiffer, Stuttgart, oct. 1898) un article intitulé « Buddha » (pp. 24-38) qui mérite une mention. C'est de la bonne vulgarisation : une réserve toutefois s'impose. L'auteur discute le beau livre du Père Dahlmann sur les rapports du Mahābhārata et du Bouddhisme (2), et la discussion est de celles qui ne peuvent pas être fécondes, car les choses sont envisagées à un point de vue trop général, abstraction faite des questions philologiques qui permettent d'affirmer la priorité de telle ou de telle formule. La morale bouddhique (la haine ne s'apaise pas par la haine, etc.) présente avec la morale brahmanique des rapports étroits ; on conclut très légitimement au manque d'originalité du Bouddhisme, dans ce domaine comme dans les autres. M. v. S. est partisan du système opposé

(1) On s'étonne que l'auteur s'exprime ainsi « Nothing is known of the life of the commentator Candrakīrti » : N'a-t-il pas sous la main le livre de Târanâtha, indispensable dans les recherches dont il s'occupe ?

(2) Buddha, ein Culturbild des Ostens, 1898.

« Je crois, nous dit-il, *aussi longtemps que le contraire n'est pas prouvé*, que nous devons regarder Bouddha comme le créateur et le « Bahnbrecher » d'une morale plus pure, et cela pour les raisons suivantes :

D'abord parce que la tradition indienne met les sentences dans la bouche de Bouddha lui-même.

Ensuite parce qu'on n'a pas démontré scientifiquement que les thèses morales de Bouddha existassent avant lui, ou fussent, comme le croit Dahlmann, une propriété banale de tous les penseurs indiens.

Enfin, — last not least — parce que l'influence extraordinaire, sans exemple dans l'Inde, que Bouddha a exercée me paraît beaucoup plus explicable dans cette hypothèse, que dis-je, tout à fait compréhensible (ja völlig begreiflich) ; tandis que dans l'hypothèse contraire, elle demeure en grande partie obscure ».

(A suivre.) L. V. P.

COMPTES-RENDUS.

Richard Pietschmann, *Theodorus Tabennesiota und die sahidische Uebersetzung des Osterfestbriefs des Athanasius vom Jahre 367* (Aus den Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-histor. Klasse, 1899, H. 1).

Nous avons montré, dans notre *Etude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve* (Paris, Fontemoing, 1898), que la recension bohirique de la Vie de Pakhôme (*Annales du Musée Guimet*, T. 17) mentionne et utilise la trente-neuvième lettre festale de S. Athanase, celle de l'année 367. « Voici, disions-nous (l. c., p. 226) les détails que donne la version bohirique sur cette lettre : .... *d'après la manière dont il explique les Livres de la Sainte Écriture et leur nombre .... dans la manière dont il nous a établi les sources de l'eau vivifiante, car ces eaux sont nombreuses, ainsi que ceux qui en boivent, c'est-à-dire ceux dont il parle dans cette lettre en disant : Ils ont fabriqué les livres qu'ils nomment Livres de dessins.... Veillons sur nous, afin de ne pas lire ces livres fabriqués par des hérétiques impurs, des athées et des impies véritables.* (Trad. de M. Amélineau). Cette lettre traitait donc du canon des Écritures, des apocryphes, des livres hérétiques. Or, nous lisons dans l'Index des lettres festales, pour l'année 367, ce qui suit : *Hoc quoque anno epistolam scripsit* (Athanasius) *necnon divinorum librorum canonem edidit.* (Migne, P. G, XXVI, col. 1359 ; cf. Larsow, *Die Festbr. des hl. Athan.*, Leipzig, 1852, p. 44). Cette 39me lettre nous a été conservée, au moins en partie. Migne (*l. c.*, col. 1435) en donne un fragment syriaque (version latine) et un fragment grec. *Quoniam nonnulli ausi sunt libros sibi conficere qui occulti dicuntur, et a græcis appellantur apocryphi, eosque permiscere dictatis a Spiritu Sancto libris, .. visum est et mihi.... canonice definire quinam sint divini libri sanctæ ecclesiæ commissi ac traditi* Suit le canon de l'Ancien et du Nouveau Testament. Puis, la lettre continue : *Hi sunt* salutis fontes *unde satiantur ii qui viventium verborum ibi contentorum sitim præ se ferunt....* Et elle revient encore sur les apocryphes des hérétiques. Est-il possible de douter que la lettre pascale visée par la Vie bohirique soit bien celle de l'année 367 ? »

Dans l'entretemps, M. C. Schmidt publiait, avec une traduction et des notes, la version sahidique de cette même lettre (Nachrichten der K. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Philol.-histor. Klasse, 1898, H. 2).

M. Pietschmann vient de reprendre l'étude de la question que nous avons signalée. La lettre festale dont parle la Vie bohirique de Pakhôme, est bien,

d'après lui aussi, celle de 367. Aux arguments que nous avons donnés, M. P. a pu en ajouter quelques autres, grâce surtout à une très heureuse restitution de quelques passages du texte bohirique, inspirée par les leçons de la recension sahidique de la lettre. Ainsi, il remarque qu'au lieu de ⲉⲧⲉϥⲉⲣⲡⲛⲓϫⲓⲛ qui n'a aucun sens, il faut lire ⲉⲧⲉϥⲉⲣⲕⲁⲛⲱⲛⲓϫⲓⲛ, allusion évidente à la lettre d'Athanase. De même, le passage que M. Amélineau a traduit : *Ils ont fabriqué des livres qu'ils nomment Livres de dessins, y montrant des étoiles auxquelles ils donnent les noms des Saints,* donne, après une restitution convenable du texte, le sens suivant : *Ils ont fabriqué des livres qu'on nomme apocryphes, leur attribuant une grande autorité et leur donnant comme auteurs de saints personnages.* C'est la paraphrase d'un passage de la lettre festale. De celle-ci, l'auteur de la Vie de Pakhôme semble avoir eu sous les yeux, non seulement la version sahidique répandue parmi les moines, mais encore l'original grec.

Une difficulté s'offre à M. P.. A la suite de M. Achelis, il pense que Théodore est mort en 363 et que, par conséquent, la Vie bohirique se trompe en disant que ce moine reçut et traduisit la lettre pascale de 367. Nous croyons avoir suffisamment montré (l. c., p. 223 s., 226) que M. Achelis fait erreur et que Théodore est mort en 368. Nous ne nous sommes pas appuyé, pour établir cette proposition, sur les Vies coptes, mais sur la Vie grecque de Pakhôme, laquelle est l'original d'où les autres sont dérivées. Théodore a donc pu recevoir la lettre festale de 367. Il ne nous répugnerait pas toutefois d'admettre que toute cette histoire, rapportée seulement par les recensions égyptiennes, est une interpolation postérieure, sans valeur historique. Nous avons rencontré en effet, dans ces recensions, plus d'une interpolation semblable. Cette hypothèse serait-elle démontrée, qu'il n'en resterait pas moins établi d'après les données de la Vie bohirique, comme le remarque à bon droit M. P. (p. 102), « quelle importance on accorda bientôt au Canon de l'Ecriture dressé par Athanase, et quelle part les moines de la Haute-Egypte eurent à ce résultat ».

M. P. fait preuve de grandes qualités critiques dans la discussion du problème littéraire qui fait l'objet particulier de son étude, et il parle avec une sage réserve des problèmes connexes qu'il ne peut que toucher en passant.

P. Ladeuze.

* * *

Prof. H. Benigni, *Patrologiae et Hagiographiae Copticae spicilegium collegit et illustravit. — I. Didaché Coptica, « Duarum Viarum » recensio coptica monastica Shenudii homiliis attributa, per arabicam versionem superstes.* Roma, Pustet, 1898, 23 p..

On sait que la Vie arabe de Schenoudi, publiée par M. Amélineau dans le tome IV des *Mémoires de la Mission archéol. française au Caire*, met, dans la bouche de ce moine, cette sorte de cathéchisme moral qu'on appelle les *Deux Voies* et qui forme la première partie de la *Didachè* (1). Dans la brochure

(1) Cf. Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pakhômien*, Paris, Fontemoing, 1898, p. 129, s..

que nous analysons, M. Benigni s'occupe de cette nouvelle recension et du problème littéraire qu'elle soulève. Elle ne peut pas dériver ni de l'Epître de Barnabé, ni des Constitutions Apostoliques (p. 7). Elle dépend donc, conclut l'auteur, ou de la Didaché elle-même ou des Canons des Apôtres. Suit une comparaison analytique de ces trois recensions dont M. Benigni reproduit la version latine en trois colonnes parallèles. Voici les résultats de cette comparaison : La nouvelle version copte ne dépend pas des Canons des Apôtres. Elle dérive d'une recension de la Didaché, différente du texte de Bryennios, celle probablement d'où sont dérivés les Canons apostoliques. L'étude se termine par quelques remarques sur l'histoire de la Didaché. Dans le cours des temps, les autres parties de cet ouvrage ne furent plus employées. Seules, les Deux Voies survécurent ; et, comme la recension retrouvée dans la Vie de Schenoudi est de toutes la plus récente, on peut conclure que c'est parmi les moines coptes que la Didaché fut lue en dernier lieu.

M. Benigni semble ingnorer l'étude que M. Iselin a publiée, en 1895, dans les *Texte und Unters. zur Gesch. der altchr. Lit., XIII, 1 : Eine bisher unbekannte Version des ersten Theiles der Apostellehre.* Dans cette dissertation, M. Iselin a abondamment prouvé que la recension fournie par la Vie de Schenoudi ne dépend ni de Barnabé, ni des Constitutions, ni des Canons Apostoliques. Dépend elle de la Didaché elle-même, ou d'un écrit plus ancien sur les Deux Voies, écrit qui aurait été une source de la Didaché, telle est la question qui restait à résoudre. Mais, comme l'a fait remarquer M. Jülicher dans la *Theol. Literaturz.*, 1896, nº 1, cette question ne peut pas être tranchée. Si, plusieurs fois, la version arabe s'éloigne du texte de la Doctrine (Bryennios) pour se rapprocher d'autres recensions, le fait peut s'expliquer soit par l'emploi d'une recension de la Didaché différente de celle que nous possédons, soit par la dépendance immédiate vis-à-vis d'un écrit plus ancien sur les Deux Voies. Les deux hypothèses étant possibles, ni l'une ni l'autre ne s'impose, aussi longtemps du moins qu'un nouvel élément n'intervient pas dans le débat. Notre version arabe ne peut donc nous servir qu'à reconstituer une leçon plus ancienne des Deux Voies.

Ces remarques ne nous empêchent nullement de reconnaître les mérites de l'étude de M. Benigni. Il a d'abord, sur plus d'un point, corrigé la traduction de M. Amélineau. De même, dans ses notes, il a prouvé, par de nouveaux arguments, que la version arabe ne peut pas être dérivée des Canons apostoliques, et il a mieux mis en lumière ses ressemblances avec la Didaché. Nous aurions voulu voir dans son tableau comparatif, à côté de la Didaché et des Canons Apostoliques, les autres textes qui contiennent les Deux Voies. L'auteur eût pu remarquer par là comment parfois la version arabe s'éloigne de la Didaché de la même manière que les autres recensions.

Quelques critiques de détail, avant de finir. Il n'est pas prouvé que notre version arabe ait été faite sur un texte sahidique (p. 5) : l'auteur du panégyrique arabe s'est également servi de documents bohiriques. L'original ahidique de ce panégyrique n'est pas complètement perdu (ib.). La version arabe n'a pas d'ordinaire rendu très fidèlement son texte (p. 6). Enfin, ce n'est pas en 451, mais en 452 que Schenoudi mourut. P. Ladeuze.

CHRONIQUE.

— M. A. Bauer nous donne dans la *Revue Historique* (Mai-Juin 1899, p. 123 s.) un aperçu sur les papyrus trouvés en Egypte dans ces dernières années et sur les travaux auxquels ils ont donné lieu.

— Le P. A. Deiber s'occupe encore, dans la *Revue Biblique*, n° 2, de *La stèle de Mineptah*. Il met sous les yeux du lecteur l'examen du texte lui-même, les hypothèses auxquelles il prête et leur discussion.

— M. Richard Pietschmann nous communique, dans lès *Nachr. der K. Gesells. der Wissensch. zu Göttingen* (Phil.-hist. Klasse, 1899, H. 1) le texte et la traduction de deux fragments bohiriques des Apophtegmes des Pères, qui semblent être du IXe ou du Xe siècle. M. P. a retrouvé, dans Rosweyd, une version latine fort analogue au récit de l'un de nos deux fragments.

— Le n° 1 de la *Revue de l'Orient chrétien* de cette année renferme la traduction de la messe copte faite par Mgr Macaire, administrateur apostolique du patriarcal d'Alexandrie ; ainsi que la suite du texte et de la traduction de l'ordinal copte (Dr Ermoni.)

* * *

— Les livraisons 6-9 du vol. III du *Recueil d'Archéologie Orientale* de M. Clermont-Ganneau viennent de paraître chez Leroux. Nous y relevons : § 12. *Le dieu Tamoûz et Melek Taoûs.* — § 13. *Jéhovah et la déesse Qadech.* — § 16. *Chroniques syriaques relatives à la Syrie arabe.* — § 19. *Les noms de la chauve-souris en syriaque et en hébreu.*

— Nous n'avions jusqu'ici, comme ouvrage d'ensemble sur la littérature syriaque, que la *Bibliotheca Orientalis* d'Assémani, avec un article que M. Wright écrivit, en 1887, dans l'*Encyclopedia britannica*. Cette lacune vient d'être comblée, et de main de maître, par M. Rubens Duval, professeur au Collège de France

(*Anciennes littératures chrétiennes. II La littérature syriaque*, Paris, Lecoffre, 1899). Son ouvrage, que nous venons de recevoir, est destiné à donner au public une idée exacte de la littérature syriaque, des principaux auteurs qui ont écrit en cette langue, des travaux faits jusqu'ici sur cette littérature. La première partie est consacrée à la littérature syriaque et à ses différents genres ; la seconde donne de courtes notices sur les principaux auteurs syriaques. M. Duval est au courant de toutes les publications sur la matière qu'il traite, et il a su mettre de la clarté dans ses divisions et son style.

— Dans la *Zeitschrift des D. M. G.* (Bd. III, H. I), H. Grimme reprend la défense de sa théorie sur la versification syriaque contre les arguments de Brockelman, d'après qui la versification syriaque est uniquement basée sur le nombre des syllabes.

— Nous avons à signaler plusieurs publications de M. l'abbé Nau : *Analyse des parties inédites de la chronique attribuée à Denys de Tellmahré* (chronique que M. Nau a prouvé être antérieure à ce patriarche jacobite et avoir été rédigée probablement par Josué le stylite), Leroux, 1898 ; *Les Plérophories de Jean, évêque de Maiouma* (récits anecdotiques relatifs au V[e] siècle), Leroux, 1898 ; *Les fils de Jonadab, fils de Réchab et les îles Fortunées*, texte syriaque de Jacques d'Edesse, Leroux, 1899.

— M. Nau a encore publié dans la *Revue de l'Orient chrétien* (1898) la traduction française de *La Version syriaque inédite des martyres de S. Pierre, de S. Paul et de S. Luc*. Il est d'avis que les Martyres des SS. Pierre et Paul trahissent des opinions esséniennes et non manichéennes. Quant aux Actes de S. Luc qui existent en copte et en éthiopien, ils pourraient bien avoir été écrits d'abord en grec et être passés du grec en copte et en syriaque.

— Dom Parisot a publié, dans le *Journal asiatique*, les résultats de la mission que lui a confiée le Gouvernement français pour étudier le dialecte syriaque de *Ma'lula*. Ce village, avec deux autres ses voisins, est le seul endroit de la Syrie où l'on parle encore syriaque. Le dialecte de Ma'lula paraît à D. Parisot, comme à Mgr David, tenir le milieu entre les dialectes syriaques palestiniens et ceux de l'Orient.

— La seconde partie du livre de M. Reckendorf sur la syntaxe arabe (*Die syntaktischen Verhaeltnisse des Arabischen*, Leide, Brill), dont la première parut en 1895, vient d'être publiée.

— Le fasc. IX des *Apocryphes éthiopiens* traduits en français par M. R. Basset, contient l'*Apocalypse d'Esdras*. L'introduction rappelle les différentes éditions qui ont été faites du IVe livre d'Esdras, et résume les travaux dont ce livre a fait le sujet. La traduction française du texte éthiopien est accompagnée de notes qui signalent les variantes des autres versions, syriaque, arabe et latine.

— M. E. A. Wallis Budge a publié à Londres (H. Frowde, 1899) le texte éthiopien des Actes apocryphes des Apôtres *(The contendings of the Apostles.... vol. I. The Ethiopic Text.)*. L'auteur adopte l'opinion de M. Guidi : la recension éthiopienne a été prise sur une version arabe, provenant elle-même d'une traduction en copte sahidique ; et elle ne remonte pas au-delà du XIVe s.. C'est dire qu'elle n'a pas grande importance pour la détermination des éléments qui sont insérés dans les Actes apocryphes des Apôtres. Relativement aux Actes de S. Paul cependant, la version éthiopienne gardera quelque valeur pour résoudre la question de la composition primitive des *Acta Pauli*.

* * *

— Nous avons reçu la huitième édition des *Rudimenta linguae hebraicae* de C. H. Vosen, revus et augmentés par Fr. Kaulen.

— Le *Handcommentar zum Alten Testament* de M. Nowack s'est augmenté l'an dernier de plusieurs commentaires : *Das Deuteronomium*, par M. Steuernagel ; *Die Sprüche*, par M. Frankenberg ; *Prediger und Hoheslied*, par M. Siegfried.

— Le P. Fonck recherche, dans les *Stimmen aus Maria Laach*, 1898, H. 2, quelle fleur représente le lis biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament *(Die biblische Lilie)*. Il se prononce pour le lis de nos jardins, en qui on retrouve toutes les caractéristiques données par la Bible, et dont, en Syrie, il est vrai de dire qu'il « croît entre les épines ».

— Dans la *Zeitschrift für Kathol. Theol.*, 1899, n° 2, L. Fonck s'occupe de la tendance générale de la critique de l'Ancien Testament et y croit constater un retour vers la tradition qu'il compare au mouvement traditionnel (?) donné jadis par Harnack (Chron. der christ. Litt., Einleit.) à la critique du Nouveau Testament et de la littérature chrétienne primitive.

— Nous signalons deux conférences de M. Kittel concernant la théologie de l'Ancien Testament (*Zur Theologie des A. T.*, Leipzig, Hinrichs, 1899). La première montre comment l'exégèse biblique doit être positive et historique, quoique, en matière religieuse, la foi soit la condition de la complète intelligence. Dans la seconde, l'auteur discute la signification des fameux passages d'Isaïe relatifs au Serviteur de Jahvé.

— Ces mêmes passages d'Isaïe ont été étudiés par M. Selling (*Serubbabel, Ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Erwartung und der Entsstehung des Judenthums*, Leipzig, Deichert, 1898). Ce livre sur Zorobabel et le messianisme postexilien est plein d'hypothèses souvent peu vraisemblables et d'arguments plus subtils que concluants.

— M. Bertholet (*Zu Jesaia 53*. Fribourg, Mohr, 1899) nous présente, à son tour, une nouvelle hypothèse. Le Serviteur de Jahvé, dans la plupart des morceaux qui le concernent, serait le docteur de la Loi, le docteur-type, non un individu, et Zorobabel moins que tout autre.

— M. J. Boehmer (*Reich Gottes und Menschensohn im Buche Daniel*, Leipzig, Deichert, 1899) pense que les critiques se sont trop attachés à l'extérieur du livre de Daniel, en négligeant l'idée fondamentale qui en fait l'unité. Cette idée est celle du royaume de Dieu. L'ouvrage de M. Boehmer renferme d'intéressantes observations sur la dépendance de Daniel à l'égard des anciens prophètes, et sur sa méthode exégétique, sur l'idée du règne de Dieu, sur le sens des quatre empires, etc..

— M. Frey a étudié le culte des morts chez les anciens Israélites (*Tod, Seelenglaube und Seelenkult im altem Israel*, Leipzig, Deichert, 1898).

* * *

— M. Sylvain Lévi a publié, chez Leroux, une étude approfondie de *La doctrine du Sacrifice dans les Brâhmanas.*

— Sous le titre de *Sources de la lexicographie sanscrite*, l'Académie des sciences de Vienne donne des éditions critiques des lexiques sanscrits parvenus jusqu'à nous. Le troisième volume de cette collection vient de paraître (*The Mankhakoça*, edited with Extracts from the Commentary and three Indexes, by Th. Zachariae, Vienne, Hölder, 1898).

— M. W. G. Aston vient d'écrire l'histoire de la littérature japonaise (*A history of Japanese Literature*, London, Heinemann, 1899). L'auteur divise cette histoire en huit périodes dont la première ne commence pas avant le Ve ou le VIe siècle de notre ère. L'ensemble de cette littérature manifeste un art délicat et fin, qui approche parfois de la grandeur sans jamais l'atteindre. Elle n'a rien créé qui puisse prétendre à une valeur universelle.

— M. Grenard à publié, chez Leroux, trois volumes in-4° sur sa *Mission scientifique dans la Haute-Asie* (1890-1895). Le deuxième volume traite de la religion, des pratiques religieuses et de la survivance des anciens cultes. Le Thibet est bien éloigné de la doctrine bouddhiste primitive. Celle-ci disparaît sous l'apport des mythologies brahmaniques et des superstitions populaires.

— M. P. Hermann nous donne une nouvelle Mythologie allemande. (*Deutsche Mythologie in gemeinverstaendlicher Darstellung*, Leipzig, 1898). Négligeant tout appareil scientifique, et voulant éviter la discussion, l'auteur, qui s'adresse au grand public, expose sur les conceptions religieuses et métaphysiques des anciens Germains, non les différentes théories émises jusqu'à ce jour, mais seulement celle qui lui semble la plus vraisemblable.

— M. Otto Gilbert s'efforce d'expliquer l'origine des croyances religieuses des Grecs. (*Griechische Götterlehre, in ihren Grundzügen dargestellt*, Leipzig, Avenarius, 1898). M. Henri Weil fait une longue critique de cet ouvrage dans le *Journal des Savants*, Mai, 1899.

* * *

— La troisième édition des tt. II et III du grand ouvrage de E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, vient de paraître chez Hinrichs à Leipzig. Voilà bien un excellent instrument pour connaître le monde juif, au temps de Jésus-Christ, de 175 avant à 135 après. Le second volume donne d'abord une énumération soigneuse des trente-trois villes de culture grecque en Palestine. Il passe ensuite en revue toutes les parties de la constitution judaïque : sanhédrin, sacerdoce, culte, fonctions diverses, etc.. M. Schürer décrit très bien les sectes des Pharisiens et des Sadducéens, mais il a tort de présenter les Pharisiens comme les représentants classiques du judaïsme postexilien. Le troisième volume débute par une revue rapide des établissements juifs de la

Diaspora. Il s'occupe surtout de la littérature juive du temps, palestinienne et helléniste, et se termine par la revue des pseudépigraphes.

— Les prescriptions de la Mischna descendent jusque dans les détails de la vie quotidienne et nous permettent ainsi de nous représenter la civilisation de la Palestine dans les premiers siècles chrétiens. L'ouvrage de M. Krengel, *Das Hausgerät in der Misna* (I Th., Frankf. an M., Kauffmann, 1899) sera très utile à ce point de vue.

— Le problème des Synoptiques occupe encore passionnément les critiques. En Angleterre, M. Wright (*Some New Testament Problems*, London, Methuen et C°, 1898) se rallie à l'hypothèse de la tradition orale.

L'hypothèse de la dépendance mutuelle est défendue en Allemagne par M. Hadorñ, *Die Entstehung des Markus-Evangeliums auf grund der synoptische Vergleichung aufs neue antersucht.* (Beiträge zur Forderung Christ. Theol. herausgegeben von Proff. DD. H. Schlatter und H. Cremer, 2 Jahrg., 1898, 4 Heft.)

— Nous signalons, dans le n° d'Avril de la *Revue Biblique*, un important article du P. Rose, *Etudes évangéliques : la conception surnaturelle de Jésus.* L'auteur résume d'abord les arguments desquels la critique rationaliste conclut que les deux premiers chapitres de S. Luc et de S. Matthieu ne sont pas des pages d'histoire et que la croyance en la conception surnaturelle et en la naissance virginale est relativement récente, et le résultat combiné de la spéculation théologique et de la légende populaire. Il montre ensuite qu'il n'est pas permis de reconnaître en S. Marc, en S. Paul et en S. Jean une croyance primitive qui exclurait la conception surnaturelle. Puis, il prouve la valeur historique du récit de S. Luc. Une courte enquête sur la tradition conclut son travail.

— A la suite de l'article du P. Rose, nous lisons, dans la même Revue, un article du P. Calmes sur *Le prologue du IV° évangile et la doctrine de l'Incarnation.* En voici la conclusion : « La doctrine christologique, telle que l'entend la plus ancienne tradition chrétienne, trouve un fondement solide dans le quatrième évangile. Aussi bien par sa naissance dans le temps que par sa génération éternelle, le Christ johannique est vraiment le Fils de Dieu. » .

— M. Batiffol s'occupe, dans le n° 2 de la Revue biblique *De l'attribution de l'épître aux Hébreux à Saint Barnabé.* A la fin du

second siècle, deux opinions ont cours au sujet de cette épître, l'une qui met en avant le nom de S. Barnabé, l'autre celui de S. Clément — sans parler du sentiment appelé à prévaloir qui prononce le nom de S. Paul. La plus ancienne attestation de l'attribution de l'épître aux Hébreux à Barnabé est de Tertullien. Les écrivains latins de la seconde moitié du IVe s. sont les premiers, dans ces Eglises, à attribuer à S. Paul l'épître aux Hébreux sans plus d'hésitation. A la fin du IVe siècle, cette attribution est reçue partout. Or, dans la version latine de la dixième des homélies attribuées à Origène, un passage de la lettre aux Hébreux est dit être de S. Barnabé. Cette attribution n'est pas d'Origène qui professait que l'auteur de cette épître était inconnu. Elle provient donc du latin qui a traduit cette homélie, et qui, d'après ce qui précède, doit avoir vécu avant le Ve siècle.

— Dans le même nº de la Revue Biblique, M. Ermoni examine la tentative qu'ont faite plusieurs critiques de reconstituer, à l'aide des deux épîtres canoniques, les principaux fragments d'une autre épître de S. Paul aux Corinthiens et d'une quatrième des Corinthiens à S. Paul. Les uns se sont contentés de détacher, des deux lettres canoniques, certains petits fragments avec lesquels ils ont prétendu reconstituer la plus ancienne épître aux Corinthiens. D'après les autres, les quatre chapitres (X-XIII) de la IIa ad Cor. doivent être regardés comme constituant une lettre à part. M. Ermoni montre qu'aucune des deux hypothèses n'est fondée.

— A noter, sur l'hypothèse d'une double recension des Actes, A. Harnack, *Das Aposteldecret und die Blass'sche Hypothese* (aus *Sitzunsber. der Akad. der Wissensch.*) Berlin, 1899, 27 p..

— Nous signalons l'étude de M. J. Boehmer *Das Biblische « Im Namen »*, Giessen, Ricker, 1898. L'auteur y a en vue la formule du baptême. Pour l'expliquer, il recourt à l'Ancien Testament, et examine, avec une grande érudition, tous les passages où les éléments qui la composent sont employés.

— M. Hastings a donné, dans l'*Expository Times* de janvier 1899, une étude sur le mot *Paraclet* dans le Nouveau Testament. Ce mot ne se rencontre que dans cinq passages ; il faut, à son avis, l'interpréter, à chacun de ces endroits, dans le sens d'avocat.

— Le mémoire de M. Larsen, lu au congrès protestant de Stockholm (*Jesus und die Religionsgeschichte*, Mohr, 1898) contient d'abord une critique très vive, peut-être superflue, d'hypothèses

fantaisistes qui ont été risquées sur la dépendance de l'histoire évangélique à l'égard des légendes de Krishna et de Boudda, ou sur le rapport du dogme trinitaire avec la mythologie chaldéenne. On veut ensuite montrer que la véritable grandeur du Christ consiste « en ce qu'il s'est senti fils de Dieu ».

— Le témoignage de papyrus gréco-égyptiens a montré qu'il existait en Egypte, sous le Haut-Empire, un système de recensements périodiques effectués tous les quatorze ans. On a prouvé aussi que pareil recensement a pu avoir lieu en l'an 9 av. J.-C.. M. Ramsay (*Was Christ born at Bethleem*, New-York, Putnam, 1898) a essayé de tirer parti de cette découverte pour confirmer le témoignage de S. Luc sur les circonstances de la naissance de Jésus. Le Christ est bien né à Béthléem : S. Luc a connu les circonstances de cette naissance par la Vierge Marie.

— Le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, publié sous les auspices de l'éminent recteur de Toulouse, M. Batiffol, aborde, dès le deuxième numéro de sa nouvelle série (février 1899), un côté très actuel de la question biblique, par un article du P. Lagrange : *L'esprit traditionnel et l'esprit critique, à propos des origines de la Vulgate.* L'idée dominante de cet article est que, dans l'Eglise, l'esprit critique est vraiment traditionnel. Il s'y agit de l'histoire du conflit qui s'éleva, au Ve siècle, entre S. Jérôme et S. Augustin, au sujet du texte de la Sainte Ecriture.

* * *

— M. A. Robinson recherche (*Expositor*, Janv. 1899, *Liturgical Echoes in Polycarp's Praeyer*), dans les documents liturgiques des premiers siècles, des endroits parallèles à la prière que la lettre de l'Eglise de Smyrne sur le martyre de S. Polycarpe met dans la bouche de celui-ci au moment où il a été attaché au poteau.

— M. Funk, dans son article, *Die Symbolstücke in der Ægyptischen Kirchenordnung und den Kanones Hippolyti* (Tüb. Quart., 1899) arrive à cette conclusion : Le symbole renfermé dans les Canons d'Hippolyte ne prouve pas l'origine romaine de ces Canons.

— Les Centons homériques sont des vers d'Homère choisis, groupés, adaptés et retouchés de façon à leur faire exprimer les récits de l'Evangile. S Jérôme en fait déjà mention. M. Rendel Harris (*The Homeric Centones and the Acts of Pilate*, London,

Clay, 1898) a constaté que les Centons homériques ressemblaient aux Actes de Pilate, plus généralement connus sous le nom d'Evangile de Nicodème, dont les deux parties, les *Gesta Pilati* et le *Descensus Christi ad inferos* correspondent à l'Iliade et à l'Odyssée. De là, le problème de la parenté entre les Centons et les Actes. M. Harris indique dans quelle direction il faudra diriger l'enquête.

— M. MONCEAUX a donné, dans la *Revue de philologie* (janvier 1898) un essai de classement chronologique des œuvres de Tertullien. Cette étude est surtout dirigée contre M. Noeldechen.

— Deux nouveaux volumes de la Collection des écrivains ecclésiastiques grecs des trois premiers siècles entreprise par l'Académie de Berlin ont paru cette année : *Origenes Werke*. Bd. I. *Die Schrifte von Martyrium. Buch I-IV Gegen Celsus*. — Bd. II. *Buch V-VIII Gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet*, herausg. von Dr P. KOETSCHAU. Dans les introductions, l'éditeur s'occupe du temps, du lieu et du but du traité ; de son contenu et de sa division ; de l'histoire du texte, des manuscrits et des éditions.

— On a trouvé, dans la bibliothèque Bodléenne, un manuscrit des Constitutions Apostoliques du XIe s., plus ancien que les manuscrits employés par Lagarde pour l'édition de cet ouvrage. Eb. Nestle se propose de l'utiliser. Il pourrait jeter quelque lumière sur les questions de critique littéraire qui se rattachent aux Constitutions Apostoliques et sur lesquelles l'accord est loin d'être fait. (Cf. *Theol. Litz.*, 1899, n° 7).

— La *Passio SS. Montani et Gemelli*, qu'on regardait généralement comme un document précieux pour l'histoire des persécutions et qu'on a récemment présentée comme un faux ou une imitation des *Acta SS. Perpetuae et Felicitatis*, a été étudiée à nouveau par M. P. FRANCHI DE' CAVALIERI (Roem. Quartalschrift, 1898). Il en donne une édition excellente, et il pense que cette *Passio* est l'œuvre d'un imitateur de S. Cyprien et qu'elle a été écrite peu de temps après l'évènement. Pour la première partie, elle suit la *Passio Perpetuae*, mais la narration qui suit, est une relation sérieuse et sincère.

— M. WOBBERMIN a découvert, dans un manuscrit du mont Athos, un bon nombre de textes liturgiques, précédés d'une lettre dogmatique περὶ πατρὸς και υἱοῦ. La première et la quinzième prière portent le nom de Sérapion, évêque de Thmuis, dans la Basse-Egypte,

ami de S. Athanase. En tout cas, le contenu de ces pièces semble indiquer que l'on n'en peut retarder l'origine au delà du milieu du IVe siècle. M. BATIFFOL, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* (mars, 1899, *Une découverte liturgique*) s'occupe de ces prières. De leur examen, il conclut que la liturgie égyptienne était, dans la première moitié du IVe s., une liturgie identique à la liturgie syrienne.

— M. R. HELM a édité, chez Teubner, *Fabii Planciadis Fulgentii V. C. Opera ; accedunt Fabii Claudii Gôrdian Fulgentii de aetatibus mundi et hominis, et S. Fulgentii Episcopi super Thebaiden.* M. Helm a mis hors de doute l'identité du mythographe et de l'historien Fulgence. Il n'hésite pas non plus à identifier avec ce mythographe-historien, l'évêque qui joua un rôle important dans les controverses ariennes, le disciple le plus éminent de S. Augustin.

— La question de l' « Ambrosiaster » (nom par lequel on désigne l'auteur inconnu des Commentaires sur S. Paul, attribués autrefois à S. Ambroise) est fort célèbre. Dom Morin nous indique, d'une façon sommaire, dans la *Rev. d'hist. et de littér. relig.* (1899, n° 2), les résultats auxquels il est parvenu après une longue étude de cette question. Il énonce d'abord quelques propositions sur lesquelles il faut être bien fixé dès l'abord : l'Ambrosiaster et l'auteur des Questions sur l'A. et le N. T. sont un même personnage ; il était contemporain de Damase (366-384) et vivait à Rome. L'auteur nous montre alors un nombre relativement considérable d'analogies philologiques et doctrinales entre les Commentaires sur S. Paul et les Questions sur l'A. et le N. T., d'une part, et, d'autre part, l'opuscule sur la Trinité et l'Incarnation du juif converti Isaac, contemporain de Damase, l'adversaire et le calomniateur de ce pape. Les traits caractéristiques de l'Ambrosiaster, tels qu'ils se révèlent dans son œuvre, un esprit frondeur et toujours prêt à censurer, ses accointances avec le judaisme, son tempérament de légiste, répondent bien à ceux que l'histoire nous révèle chez Isaac. Enfin, dans l'hypothèse qu'Isaac soit l'auteur des Commentaires et des Questions, on s'explique à merveille la destinée de ces écrits, qui, dès la fin du IVe siècle, circulaient anonymes, et qui plus tard fut successivement attribué à divers auteurs universellement révérés.

— Synésius, l'évêque de Ptolémais, est une curieuse figure de la première moitié du Ve siècle. Ses lettres, notamment, jettent une

vive lumière sur son époque. M. W. Fritz (*Die Briefe des Bischofs Synesius*. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus, Leipzig, Teubner, 1898) ne les a étudiées qu'en philologue, et en a décrit les manuscrits, les éditions, les particularités grammaticales.

— M. S. Vailhé étudie, dans les *Echos d'Orient* (avril 1899), *L'ancien patriarcat d'Antioche*. La première partie de son article s'occupe de la formation et de la composition de ce patriarcat. Dans la seconde partie, l'auteur montre comment, au Vᵉ siècle, Antioche essuya divers assauts des nestoriens et des eutychiens, qui lui enlevèrent plusieurs provinces orientales.

— M. Mowat (*Bulletin des Antiquaires de France*, 1898, p. 121) voit, dans la célèbre formule en acrostiche ΙΧΘΥΣ, Ἰησοῦς Χρειστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ, le décalque chrétien des noms de Domitien sur les monnaies alexandrines : Ἀυτοκράτωρ Καῖσαρ Θεοῦ υἱὸς Δομιτιανός. Cette manière de procéder est tellement conforme aux habitudes du christianisme alexandrin que l'on est séduit et convaincu dès le premier abord par l'hypothèse.

— Dans les *Annales de Saint-Louis des Français* (1898), M. Viteau étudie *La légende de Sᵗᵉ Catherine* (Écaterine). La plus grande partie du récit est fabuleuse. On en pourrait tirer cependant qu'il exista à Alexandrie une jeune vierge du nom d'Ecaterine, fille de Kostos ou de Kontos, qui fut décapitée pour la foi en 305.

— Le P. Thurston S. J., s'occupe, dans The Mont 1899, de *Sᵗ Mary Magdalene and the early Saints of Provence*. Il accepte la théorie de M. l'abbé Duchesne, et attire l'attention sur une notice contenue dans un martyrologe anglo-saxon du IXᵉ s. : c'est un chaînon nouveau à signaler dans l'évolution de la légende.

— Le P. Savio a publié à Turin (Bocca, 1899) le premier volume d'un travail très important, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni. Il Piemonte*. Voici la grande conclusion qui ressort de cette étude : La propagation du christianisme dans la Haute Italie fut relativement tardive, de même que l'établissement des évêchés. Milan, dont les origines remontent le plus haut, semble ne pas avoir eu d'évêque avant le troisième siècle.

— D. G. Morin a examiné, dans les *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* de l'École française de Rome (1898) l'inscription du plateau d'argent trouvé en 1729 dans le Derbyshire : *Exsuperius*

Episcopus Ecclesiae Bogiensi dedit (suit le monogramme du Christ). Ce plateau est un missorium offert à l'église de Bayeux par son premier évêque. Le monogramme du Christ employé isolément comme symbole ne se rencontrant pas avant Constantin, il s'ensuit qu'on ne peut pas placer l'épiscopat de S. Exupère avant la fin du IVe s. Celui-ci ne fut donc pas envoyé en Gaule par S. Clément de Rome.

— M. P. Allard a écrit, dans la collection « *Les Saints* », l'histoire de *Saint Basile* (Paris, Lecoffre, 1899). L'auteur s'est adressé de préférence à Basile lui-même et aux témoins de sa vie. C'est ce qui constitue le mérite original de ce livre remarquable qui fait revivre l'une des époques les plus importantes du christianisme.

— A la même époque, appartient *Saint Ambroise*, dont M. le duc de Broglie nous retrace, dans la même collection, la belle et féconde existence épiscopale. S. Ambroise fut un grand évêque, un grand politique, un grand moraliste ; ce sont ces traits qui ont été mis en valeur. Toutefois, c'est spécialement l'évêque politique qui a été dessiné.

— M. S. Vailhé a étudié, dans le *Bessarione*, 1898, *Les premiers monastères de Palestine*, et *Les monastères de Palestine*.

— M. J. Pargoire s'occupe, dans le n° de février des *Echos d'Orient*, de la *Date de la mort de S. Isaac*, le fondateur du monastère de Dalmate, le premier et le plus ancien de Constantinople. Voici ses conclusions : 1° S. Isaac n'est pas mort en 383, comme on le croit d'ordinaire ; 2° S. Isaac a prolongé sa carrière jusque sous l'épiscopat d'Attique, sans qu'on puisse d'ailleurs fixer l'année précise de sa mort ; 3° S. Isaac est, d'après toutes les apparences, l'Isaac ennemi de S. Jean Chrysostôme, dont parlent Palladius et Sozomène.

— M. A. Dufourcq a ouvert, le 15 décembre dernier, un cours libre sur les Gesta Martyrum des premiers siècles à l'Ecole Pratique des Hautes-Etudes, section des Sciences Religieuses. Sa leçon d'ouverture est publiée, dans la Revue d'Histoire et de Littérature religieuses (Mai-Juin, 1899, p. 239 s.) : *Comment, dans l'Empire romain, les foules ont-elles passé des religions locales à la religion universelle, le Christianisme ?* Il y développe ces trois propositions : Tandis que l'élite humaine se rallia au christianisme sitôt qu'il fut connu, les masses populaires lui demeurèrent beaucoup plus longtemps hostiles. La principale cause de cette résistance se

doit chercher dans la survivance des cultes locaux qui ont traversé sans encombre la religion officielle gréco-romaine. C'est le culte des martyrs qui a conquis le monde à la foi du Christ ; par lui, le Christianisme, religion universelle, prolongeait, en quelque sorte, les religions locales. Cette troisième proposition est loin d'être démontrée, nous semble-t-il, par les considérations de M. Dufourcq.

— La question de l'idolâtrie en Gaule au VI[e] et au VII[e] s. n'a pas encore été clairement résolue. M. Vacandard s'en occupe, dans le n° d'Avril de la Rev. des Quest. Histor., et il arrive à ces conclusions : Le culte officiel du paganisme était aboli en Gaule, même chez les Francs, sous les successeurs immédiats de Clovis. Mais le culte idolâtrique se maintint dans les campagnes jusque vers le milieu du VII[e] s., ayant pour adeptes, en certains endroits, des groupes importants. Ce culte comprenait des actes formels d'idolâtrie. Vers la fin de la période, l'idolâtrie se trouve localisée dans le nord de la Gaule.

— Dom Louis Lévêque (Revue des Questions historiques, avril 1899 : *S. Augustin de Cantorbéry ; Première mission bénédictine*) considère S. Augustin et ses compagnons au point de vue monastique. Il contribue par là à nous faire comprendre le vrai caractère de l'apostolat bénédictin.

— M. H. Feasey a écrit un livre intitulé *Monasticism : what is it ?*. L'auteur veut éclairer le grand public protestant d'Angleterre sur la nature du monachisme, sa méthode, son but, la classification et la variété des ordres religieux. Il suit le développement du monachisme à partir de ses origines orientales, et entre dans de nombreux détails sur l'action civilisatrice des moines.

— L'on sait la grande importance qu'a pour les Vieux-Catholiques en général, la question de la validité de l'ordination des évêques d'Utrecht. Elle est traitée à nouveau par J. Van Thiel, (*Die Gültigkeit der Bischofsweihen in der altkatholischen Kirche von Utrecht*) dans le n° 2 de la *Revue internationale de théologie*.

— Le pasteur Paul Verdeil a publiquement soutenu, devant la faculté de théologie protestante de Montauban, en juillet dernier, une thèse intitulée : *Esquisse d'une étude sur le mouvement vieux-catholique dans les pays de langue allemande*. M. Richterich, un vieux-catholique, dans le n° 2 de la *Rev. intern. de théol.*, apprécie cette étude et y relève « des inexactitudes, des erreurs d'appréciation sur le but et la signification » de sa secte.

— La *Symbolique* de l'Eglise grecque orthodoxe a été l'objet, en ce siècle, de plusieurs ouvrages importants, comme p. c. de celui de J. Kattenbusch (*Lehrbuch der vergleich. Confessionskunde*, I Bd; *Die orthod. anatol. Kirche*, 1892). Mais ces traités ne font aucune mention des nombreuses professions de foi imposées par l'Eglise orthodoxe à ceux qui veulent entrer dans son sein. Cet oubli est réparé, en partie, par M. L. Petit, dans un article des *Echos d'Orient* (Février 1899) intitulé : *L'entrée des catholiques dans l'Eglise orthodoxe.* L'auteur nous fait parcourir les phases successives du rituel employé par les orthodoxes, pour l'entrée des catholiques dans leur Eglise.

— Dans la même Revue (Avril-Mai 1899), M. G. Jacquemier nous parle de *L'Extrême-Onction chez les Grecs.* Il étudie la discipline actuelle de l'Eglise grecque sur ce sacrement, et signale les particularités doctrinales qui la caractérisent. En terminant, il examine la coutume qu'ont les Grecs d'administrer l'Extrême-onction aux personnes en bonne santé.

— M. le baron d'Avril (*Les Grecs melkites*, Extr. de la *Rev. de l'Or. chrétien*, Paris, Challamel, 1899) continue la série de ses publications sur les Eglises d'Orient. Il retrace, dans cette brochure, l'histoire de l'Eglise grecque romaine depuis 1830.

— Le Dr Ph. Meyer vient de publier, dans les *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* (III B., Heft 6, Leigzig, Dieterich, 1899), une étude sur la littérature théologique de l'église grecque au XVIe siècle. Cette étude est ainsi comme la continuation de celle que M. Ehrhard a faite sur la littérature théologique byzantine, dans la seconde édition de la Geschichte der byzantinischen Litteratur de Krumbacher.

— MM. Lamairesse et Dujarric sont de ceux qui croient à la puissance civilisatrice de l'Islam. Pour la faire connaître, ils viennent de publier la *Vie de Mahomet d'après la tradition* (Paris, Maisonneuve, 1898, 2 vol.). Ils ont traduit librement le grand ouvrage d'un historien persan, Mohammed Mirkhond, où se trouvent réunies les traditions populaires qui constituent l'histoire légendaire du Prophète.

— L'histoire des Dogmes de A. Harnack fait trop oublier l'Essai sur le développement de la doctrine chrétienne que le Card. Newman publia en 1845. C'est très opportunément que M. Firmin vient d'en donner une suggestive analyse dans *la Revue du clergé*

français (1 Déc. 1898), *Le développement chrétien d'après le Card. Newman.*

— Le Priv. Doc. Clemen entreprend une série de monographies sur la doctrine chrétienne du péché : *Die Christliche Lehre von der Sünde. Eine Untersuchung zur systematische Theologie*, I Teil : *Die Biblische Lehre.* Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1897, VI 272 S..

— Nous signalons l'ouvrage de J. Smend, *Kelchversagung und Kelchspendung in der abendländischen Kirche*, Göttingen, Vandenhoeck, 1898. L'histoire du calice intéresse en effet à la fois la théologie et l'archéologie liturgique.

— M. Turmel, qui a décrit précédemment l'histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du V[e] siècle, s'occupe maintenant, dans la Revue d'Histoire et de Littérature religieuses (1899, n. 3), de *L'angélologie depuis le faux Denys l'Aréopagite.*

— Karl Holl. *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, Hinrichs 1898. Le point de départ de cette étude est un écrit sur la confession, faussement attribué à S. Jean Damascène, et que M. Holl restitue à Syméon, ὁ νέος θεολόγος, moine de Constantinople de la fin X[e] siècle. M. Holl étudie la vie et la théologie de cet écrivain : on remarque, dans son ouvrage, la persistance de l'enthousiasme dans le monachisme grec, et le pouvoir de lier et de délier reconnu aux moines non-prêtres. L'auteur expose ensuite les diverses modifications de l'idéal monastique depuis S. Antoine jusqu'à la chute de l'empire byzantin. La troisième partie de l'ouvrage est consacrée à la discipline pénitentielle de l'Eglise grecque. L'auteur expose le développement historique du pouvoir de remettre les péchés dans le monachisme du IV[e] au XIV[e] siècle. Il faudra désormais tenir compte de cette étude, quand on s'occupera sérieusement du traité de la Pénitence.

— Nous lisons dans les *Studien und Kritiken* (1899, **2**, p. 236-253) un article de M. Fischer, *Zur Geschichte der Ordination.*

— M. Sébillot vient de donner à son ouvrage *La petite légende dorée de la Haute-Bretagne*, une suite ou un pendant, en publiant les *Légendes locales de la Haute-Bretagne*, 1[re] Partie, *Le monde physique*, Nantes, Soc. des biblioph. bretons, 1899. Ce volume achève de nous donner le tableau très curieux des croyances légendaires de la Haute-Bretagne, dans ce dernier quart du XIX[e] siècle.

— Nous avons reçu l'ouvrage que M. A.-D. Xénopol, professeur à l'Université d'Iassy vient de faire paraître, chez Leroux, *Principes fondamentaux de l'histoire*. Ce volume contient un exposé très documenté des diverses opinions qui ont cours sur l'histoire. Cet exposé sert à l'historien comme base pour exposer ses idées, qui diffèrent de tout ce qui a été écrit sur la théorie de l'histoire. La pensée maîtresse de l'auteur, c'est la distinction établie d'une façon rationnelle entre le fait consistant et le fait successif.

— M. Ch. Denis, directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, a publié, l'an dernier, chez Alcan, à Paris une *Esquisse d'une apologie philosophique du christianisme dans les limites de la nature et de la révélation*. M. Denis est un « néo-apologiste ». « Nous rattachons, dit-il, la foi chrétienne à l'harmonie universelle des lois de la nature et du déterminisme scientifique » (p. 197). Son livre mérite, à un titre spécial, toutes les critiques qu'on a faites de la nouvelle méthode d'apologétique.

CHARLES DE HARLEZ.

Au moment même où paraissait notre livraison de Juin, l'illustre fondateur du *Muséon* rendait le dernier soupir. C'était le terme fatal d'une maladie douloureuse qui le retint longtemps prisonnier chez lui et qui, depuis trois ans, ne lui permettait plus de s'occuper des détails de l'administration de la Revue. Nous devons à sa mémoire un suprême hommage. Mais les lecteurs du *Muséon* savent combien fut féconde et variée la carrière scientifique de son fondateur. Ce n'est pas en quelques pages qu'on peut l'apprécier comme elle le mérite. Nous ne relèverons donc dans cette notice que les traits généraux de l'œuvre immense du maître dont nous déplorons la perte.

Charles de Harlez de Deulin naquit à Liège le 21 août 1832. Après de brillantes humanités, il fut reçu docteur en droit à l'Université de Liège. Bientôt, il se sentit appelé au sacerdoce, étudia la théologie, devint prêtre et fut employé, pendant quelques années, dans l'enseignement diocésain des humanités. Cependant, sa santé s'était altérée ; une maladie chronique de la gorge lui rendait désormais impossible une vie de fatigues physiques et de préoccupations multiples. Néanmoins, après avoir pris quelque repos, il accepta en 1867 la direction de l'école normale des humanités à l'université de Louvain. Au bout de cinq ans, il quitta ces fonctions pour s'adonner entièrement aux études orientales, qu'il avait déjà commencées à Liège, sur le conseil de son évêque, Mgr de Montpellier. Il s'y livra avec une telle ardeur que bientôt il se sentit de force à entreprendre une traduction de l'Avesta. Celle-ci parut en 1875-1877. C'était la première traduction française du livre sacré

des Zoroastriens, celle d'Anquetil Duperron ne pouvant compter comme telle. Elle avait été précédée de la traduction allemande de Spiegel, sur laquelle elle constituait un grand progrès. L'exégèse avestique se trouvait à ce moment dans un état de crise. Depuis Burnouf, et à côté de Spiegel, qui marchait sur ses traces, s'était élevée une école nouvelle. Elle avait pour promoteurs des hommes d'une haute science, mais qui avaient le tort d'assimiler l'Avesta à un autre document important de l'antiquité orientale, le Rig-véda, dont la nature et l'histoire diffèrent profondément du code zoroastrien. De Harlez, du premier coup d'œil, avait compris la véritable situation et choisi la méthode qu'il défendit avec vigueur contre des adversaires nombreux, respectés et dont l'opinion s'imposait alors à tous ceux qui ne s'occupaient pas personnellement de cette branche de l'orientalisme. Cependant il faisait des disciples : le P. Van den Gheyn, aujourd'hui Bollandiste, Dillon et surtout Casartelli qui, malgré des occupations absorbantes, n'a jamais abandonné les études éraniennes, et qui continuera, à l'université de Louvain, la tradition du maître dans cette matière ardue, il est vrai, mais non ingrate.

Le lecteur même étranger à ces études se convaincra aisément de leur importance, en étudiant les résultats accumulés dans l'Introduction à la seconde édition de la traduction de l'Avesta (1) (1881). C'est un travail complet sur la religion avestique, ses origines, son histoire. Toutes les qualités d'une intelligence éminente s'y montrent au plus haut degré. Les questions sont exposées avec une clarté parfaite, les controverses définies avec précision. Chose remarquable, les nombreux problèmes dans lesquels le maître prend position — quoique ses solutions fussent d'ordinaire en contradiction avec les opinions régnantes — devaient être le plus souvent résolus comme il l'avait indiqué ; son

(1) 248 pp. g^{d} 8°, petit texte. Voyez aussi « Les Origines du Zoroastrisme », dans le Journal asiatique 1878-1879.

ardent adversaire, J. Darmesteter, lui-même a fini par adopter, en les outrant, ses vues générales sur l'origine et l'histoire de la religion avestiques. Cette Introduction, aussi instructive pour l'historien que pour le théologien, est d'une lecture facile, étant dégagée de la plupart des discussions exégétiques ou critiques, qui lui servent de base. On ne doit pas oublier en effet que cette œuvre d'ensemble est le fruit d'un labeur aride, de l'étude attentive de mille détails que, dans certains milieux, on est trop souvent porté à regarder comme l'occupation stérile d'amateurs quelque peu excentriques, et qui appellent parfois la question impertinente : « A quoi cela peut-il servir ? » Pour tout esprit clairvoyant, l'Introduction dont nous parlons, est une réponse triomphante.

Les polémiques avestiques s'apaisèrent à la longue ; les opinions et les traductions de de Harlez s'accréditèrent de plus en plus ; on leur emprunta toujours davantage, le plus souvent sans le dire (2), et son autorité alla grandissant non-seulement en Europe et en Amérique, mais encore chez les sectateurs actuels de Zoroastre, où elle servit plus d'une fois à trancher des controverses religieuses. Ces polémiques, qui ne furent pas toujours courtoises, déplaisaient profondément à de Harlez, qui finit par s'en désintéresser, mais non sans avoir d'abord maintenu et assuré ses positions.

C'est la civilisation chinoise qui l'occupera à partir de 1883. Dans ce domaine, il ne rencontra pas d'œuvre centrale à laquelle il pût rattacher ses travaux, qui furent nombreux et importants. On peut dire cependant que c'est surtout la Chine antique et spécialement sa religion qui l'intéressèrent. Ce fut de nouveau pour lui l'occasion de mainte controverse. Il attachait une importance particulière à sa traduction du Yih-King, ce livre antique, transformé en Chine depuis des siècles en grimoire magique, et interprété en Europe de

(1) Cas. dans The Tablet, Juillet 22, 1899.
(2) Cf. Cas. The Tablet, ibid..

diverses manières également invraisemblables. Il découvrit le principe qui avait présidé à sa composition et le traduisit, en interprétant, comme il disait, « le livre par lui-même ». Il eut plus tard la joie de découvrir une traduction mandchoue qui confirma entièrement sa géniale découverte.

L'éranisme et la sinologie sont les deux matières qui occupèrent le plus de Harlez ; ils n'absorbèrent cependant pas son activité scientifique. Nous ne parlerons ici que du sanscrit qu'il professa à Louvain, et dont il avait fait une étude sérieuse. Pas plus que Burnouf, le fondateur de la philologie avestique, pas plus que Spiegel, il ne négligeait le Rig-Véda comme source d'interprétation des écrits zoroastriens. Il savait trop bien les liens étroits qui existent entre la langue védique et celle de l'Avesta, il avait trop consciencieusement étudié les nombreuses analogies des religions anciennes de l'Inde et de la Perse envisagées dans leurs éléments mythologiques, éléments qui dans l'Avesta sont ordinairement les plus anciens. Mais avec raison il se refusait à accorder au Rig-Véda l'importance excessive, presque exclusive, que les adversaires de l'école dite traditionaliste lui assignaient.

Au début de sa carrière, en 1882, il avait publié *La Bible dans l'Inde.* Ce livre qui dans la pensée de l'auteur n'est qu'une réfutation des écrits de Jacolliot, nous apparaît comme une mine précieuse de renseignements généraux pour les lecteurs ordinaires. Les élucubrations fantaisistes de ce romancier, qui menaçait de gagner quelque crédit dans le public instruit, étaient de véritables monuments d'ignorance et de mauvaise foi, aussi dangereux pour la science dont elles se prévalaient, que pour la religion qu'elles prétendaient attaquer.

Au cours de ses dernières années, de Harlez publia plusieurs traductions d'originaux indiens, relatifs au bouddhisme. Il y avait été amené par la littérature bouddhique de la Chine, dont les documents les plus importants sont, comme on le sait, des traductions du sanscrit. On a pu

remarquer déjà que c'est l'histoire des religions qui intéressait surtout de Harlez. Cette préoccupation devint plus vive à l'époque où un groupe de théologiens protestants libéraux essayèrent de réduire en corps de doctrine les notions si incomplètes et souvent si incertaines que nous possédons sur les anciennes religions. L'entreprise, chez quelques-uns de ses promoteurs, présentait un caractère manifestement sectaire ; chez tous, certaines théories philosophiques ou anthropologiques en vogue formaient la base, avouée ou non, d'une doctrine que, d'autre part, on prétendait édifier sur les faits. La « science des religions » devait fatalement « faire faillite ». L'histoire primitive des peuples orientaux était — il n'en est guère autrement aujourd'hui — entourée de tant d'obscurités que les spécialistes se trouvaient rarement d'accord même sur les questions les plus importantes. Dès lors quel crédit accorder à des systèmes bâtis sur des opinions aussi incertaines ? En outre, il est impossible qu'un homme possède à la fois toutes les branches de l'orientalisme et fasse un choix raisonné entre tant d'opinions contradictoires, et il est évident que cette science ambitieuse devait prendre à court délai un caractère de dilettantisme qui finirait par la discréditer. La fondation de la section religieuse à l'Ecole des Hautes Etudes de Paris qui semblait devoir consacrer son succès définitif, montra clairement son inanité. Cette Ecole ne fut guère autre chose qu'une succursale de la faculté de théologie protestante, abstraction faite de certains cours qui de leur nature appartiennent plutôt à la section de philologie et d'histoire de la même Ecole.

La vogue, la mode, si l'on veut, de l'histoire des religions — elle pénétrait jusque dans les journaux — avait bien diminué vers 1890. L'action de de Harlez et de ceux qui prirent part à son action : Casartelli, Van den Gheyn, Hebbelynck, Colinet, n'était pas restée sans influence sur cette marche des choses. L'histoire des religions était réellement dirigée contre le christianisme positif, contre les « orthodoxies », comme on aimait à s'exprimer. L'école de Louvain

ne s'attarda nullement à « réfuter », encore moins commit-elle la faute de rendre les sciences orientales responsables des méfaits de ceux qui abusaient d'elles. Elle dénia aux théologiens libéraux le droit d'invoquer contre le christianisme positif des sciences qui ne se rencontrent pas avec lui ; d'autre part elle se garda prudemment d'invoquer, à titre de preuves, des faits incertains ou mal compris. Cela suffit d'un côté à montrer l'inanité des attaques, de l'autre à faire tomber bien des préventions. Il était entendu jusque là, dans le monde savant, qu'un catholique ne pouvait aborder des recherches orientales en travailleur désintéressé, impartial. Mieux que par des protestations, si éloquentes fussent-elles, de Harlez montra, par ses œuvres, qu'il en était autrement. C'est de cette époque aussi que date l'entrée d'un plus grand nombre de catholiques, prêtres et laïques, dans le champ de nos études. Le pressant appel du Pape Léon XIII, à la fin de son Encyclique sur les Etudes bibliques, aura contribué à cette heureuse rénovation. Mais qui sait si les succès de l'illustre défunt et peut-être sa parole sont restés étrangers à la pensée pontificale ?

L'action scientifique de de Harlez à Louvain n'est pas restée confinée aux études orientales. L'exemple de son travail acharné exerça une grande influence sur tous ceux qui approchaient du Maître. Par l'élévation et la largeur de ses vues, par son intuition profonde des besoins scientifiques de son époque, par l'exemple même de son travail acharné, il exerça à Louvain une grande influence sur la marche ascendante des études dans la faculté de philosophie et lettres, et dans l'Université en général.

Les lecteurs qui n'ont pas connu personnellement le savant infatigable, la vaste intelligence dont nous déplorons la perte, s'étonneront que les grands travaux que nous venons d'esquisser, n'aient pas absorbé son activité. Ceux au contraire qui l'ont connu de près, n'ont guère été surpris de le voir prendre une part importante aux discussions politiques qui, depuis quelques années, divisent les catholiques

belges. Jugeant les situations de haut, il ne craignit point de jeter le grand poids de son influence morale du côté du progrès politique et social.

A l'époque où la santé de l'illustre défunt commençait déjà à inspirer des inquiétudes sérieuses, il fut l'objet d'une démonstration, qui montre mieux que des discours solennels ou des festivités bruyantes, la grande place occupée par cet homme si retiré, si étranger au monde et à ses intrigues. A l'occasion de la 25e année de son professorat, on lui offrit un ouvrage de luxe, orné de son portrait à l'eau forte (1). C'était un recueil de cinquante deux travaux scientifiques composés pour la circonstance par ses anciens élèves et ses amis. Plusieurs sommités scientifiques de l'Europe, prirent part à cette œuvre collective. En dehors de plusieurs professeurs de l'Université de Louvain, on y voit figurer MM. de la Vallée-Poussin, de Gand ; Chauvin, de Liège, Casartelli, de Manchester ; puis les noms connus de A. Barth, S. Lévi, H. Kern, E. Sénart, A. Wiedemann et bien d'autres et non des moindres. Ce livre est une manifestation grandiose et unique du monde savant en l'honneur d'un prêtre qui avait dévoué sa vie et son talent à la grande cause de la science et de la vérité.

* * *

Après cette esquisse où nous avons essayé de rendre compte des aspirations et de l'œuvre du Maître, on comprendra mieux la nature et le but de la Revue qui tint une si grande place dans son existence, le *Muséon*. En 1880, de Harlez reprit la direction de la *Revue catholique*, revue célèbre autrefois comme recueil théologico-philosophique, et qui, depuis quelque temps, était devenue à la fois une

(1) *Les mélanges de Harlez*, volume in-4° de 402 pp. se trouvent en vente chez Brill, à Leyde et chez Desbarax, à Louvain, au prix de 15 frs. Le portrait à l'eau forte est en vente chez ce dernier libraire, au prix de 2 francs.

revue d'apologétique et de vulgarisation scientifique. De Harlez voulait davantage. Pour lui, la meilleure défense du catholicisme, dans ces temps où la science domine tous les esprits, consistait à encourager la science et les savants catholiques.

C'est dans un esprit de propagande scientifique que, faisant appel à une armée de savants de toute nation et de toute croyance, il commença la publication du *Muséon*, revue internationale. Le *Muséon*, Μουσεῖον, était, dans son esprit, une revue consacrée aux sciences et aux lettres, en général. Publié d'abord avec la *Revue catholique*, devenue moins volumineuse, il laissa bientôt tomber cette dernière, qui ne répondait pas à son idéal. Bien des gens regrettèrent la disparition de cette revue qui leur apportait régulièrement une lecture intelligible et instructive. Leurs regrets étaient légitimes, et de Harlez n'y fut point insensible. Mais il céda à la nécessité. Les mêmes hommes ne peuvent à la fois s'adonner à des recherches originales et se livrer habituellement à la vulgarisation des résultats acquis par eux ou par d'autres. Néanmoins il s'efforça toujours de publier quelques travaux qui, tout en étant originaux, fussent, par la nature même des matières traitées, d'un intérêt plus général. Citons comme des modèles sous ce rapport les nombreux articles de M. Beauvois, un des rédacteurs de la première heure, sur les relations de l'Amérique avec l'Europe avant Colomb.

Si l'on parcourt la collection, on verra que c'est l'orientalisme qui y domine. En principe, la revue s'étendait à toutes les sciences. C'est ainsi qu'on y trouvera un article de P. Van Beneden, le grand naturaliste, dont de Harlez était un ami intime. Le *Muséon* a toujours gardé quelque chose du caractère encyclopédique de l'ancienne Revue catholique. C'est une faiblesse. Pour bien des raisons, on préfère les revues spéciales. De Harlez le savait mieux que tout autre. Souvent, il en gémissait et songeait à modifier son œuvre. Chaque fois, il recula au dernier moment devant les conseils d'amis de Louvain et de l'étranger. Nous ne nous plaindrons

pas de ces instances qui se sont renouvelées depuis la mort du fondateur et nous continuerons son œuvre sans rechercher ici les raisons qui déterminent des esprits clairvoyants à désirer le maintien de son caractère.

La publication régulière du *Muséon,* s'ajoutant à des travaux personnels ininterrompus, fut pour de Harlez un labeur bien pénible. Souvent, il eut à lutter même contre la pénurie financière. Les divers gouvernements qui se succédèrent ne lui accordèrent jamais qu'avec une extrême parcimonie, les subsides si nécessaires à une revue qui, de sa nature, ne s'adresse qu'à un public restreint.

* * *

« Personnellement, dit M. Casartelli dans l'article déjà cité, il n'y avait pas d'homme plus charmant que de Harlez. Ses manières étaient celles de l'ancienne noblesse ; sa conversation était souvent étincelante et enjouée ; il était impossible d'être plus aimable et plus rempli d'attention qu'il l'était pour ses élèves ou pour de plus jeunes que lui. Une extrême simplicité dans sa vie ordinaire, une piété sincère et sans affectation dénotaient le vrai savant et le vrai prêtre ».

De Harlez avait la compréhension rapide, étendue et en même temps profonde. Son regard, à la fois mobile et perçant, était le parfait miroir d'une intelligence qui réunissait ces dons ordinairement distincts. Lorsqu'il abordait une question, scientifique ou autre, il n'épargnait aucune peine pour s'entourer de toutes les informations nécessaires. En peu de temps il s'était rendu compte de la situation ; écartant rapidement les détails inutiles, il fixait son regard sur les données fondamentales du problème, et le résolvait avec une facilité, une simplicité qui tenait réellement du génie.

Il lui est arrivé d'être méconnu ou mal apprécié, sans malveillance peut-être, par des hommes moins bien doués pour qui un travail préparatoire, dur et de longue haleine,

était la seule voie connue. Il lui arrivait, il est vrai, dans l'exposition des résultats obtenus, de négliger ou de présenter d'une manière erronée des détails moins importants. Ce n'était point là l'effet d'un travail superficiel, mais la conséquence fatale des procédés d'une intelligence d'un ordre à part. Nul plus que lui n'était ennemi des conclusions hâtives et surtout des théories subjectives ; plus d'une fois, il a rappelé ses adversaires scientifiques à cette considération calme, positive, objective des questions, qui était un des côtés les plus remarquables de cette intelligence d'élite.

LE MUSÉON.

LES ALLUSIONS HISTORIQUES

DANS LA

LITTÉRATURE CHINOISE

(*Suite et fin.*)

37. *Les bonnets de chiens de Han-ling* (1) ; *le char aux cigognes d'I de Wei* (2).

1. L'empereur Ling-ti des Hans, pour se divertir, avait mis un bonnet et une ceinture à un chien du palais. Trouvant cela plaisant, il avait pris toute une troupe de concubines à laquelle il mit également des bonnets et riait de son idée comme d'une magnifique invention (*Wu-hing-tchi*).

2. I-kong de Wei (3) aimait passionnément les cigognes. Aussi il en avait sur le devant de son char.

Un jour il dut partir en guerre contre les barbares du Nord. Les soldats devant prendre la cuirasse disaient : « Envoyez des cigognes à notre place, comment pourrions-nous combattre dans ces régions ? » Un combat eut lieu dans les marais de Yong. L'armée de Wei fut complètement défaite et cette défaite entraîna la ruine de la principauté (qui se releva toutefois) (*Tso-tchuen*).

38. *Le Lao-tze de Yuen de Liang. Le roi vertueux de Tang-tai.*

1. Il s'agit d'une statue de Lao-tze placée par cet empereur dans le temple de Long-kuang. Yen-ti conçut l'idée de

(1) De 168 à 190. Il eut un règne fort agité par les complots des eunuques et les révoltes des bonnets rouges. Il mourut malheureusement.

(2) On raconte de lui aussi qu'un jour il trouva un serpent enroulé autour de son trône ; ce qui causa au prince une violente frayeur.

(3) Fils de Hoei-Kong, règna de 667 à 659.

réunir les Tao-she et les bonzes en un seul corps religieux, mais échoua naturellement. Les Wei, qui l'attaquèrent et le vainquirent, détruisirent son œuvre. *(Tong-kien).*

2. Tai-tsong des Tang avait fait faire un trône très élevé pour une statue semblable à la représentation d'un esprit (1) qu'il appelait l'emblème du roi vertueux, humain. On la donnait comme l'image d'un Bodhisattwa. Chaque fois qu'on le conduisait dehors ou dedans, il le faisait accompagner de chars richement ornés avec un cortège de jeunes musiciens et chanteurs que suivaient tous les fonctionnaires.

39. *L'homme de cuivre de Hoei de Wei. La statue d'or de Kong de Tsin.*

1. Hoei, prince de Wei, avait fait fondre une statue d'homme en cuivre. Puis il éleva une montagne de terre dans son jardin et força les Kongs et les ministres à porter de la terre et des arbres, à planter ceux-ci et des fleurs diverses. Puis il y plaça des animaux de toutes sortes. Il n'écouta aucun conseil qu'on lui donna pour l'arrêter dans ses folies.

2. Kong-ti de Tsin n'était pas plus sage. Il fit fondre une statue d'or de 60 pieds. On la déposa dans un monastère ; il alla la chercher lui-même et suivit à pied l'espace de dix lis et plus encore.

40. *Les écrans de pierreries de Wou-ti.*

Wou-ti des Hans, plus prodigue encore, entassait les pierres précieuses pour produire un éclat semblable à celui de la lune. Il avait fait aussi deux écrans recouverts de pierreries qu'il appelait Kia et Yi. Le premier devait servir aux esprits ; le second à lui-même.

41. *Ming-ti frappa un haut personnage ; Kao-tsong injuriait ses officiers.*

1. La première phrase se réfère à un fait de la vie de Ming-ti des Hans. Ce prince était d'un caractère violent et ne souffrait point la contradictiin. Un jour, irrité oontre un

(1) Une tablette ?

de ses officiers nommé Yo-song, il saisit un bâton et le frappa. Yo-song, pour éviter les coups, se cacha sous un meuble. Plus emporté encore par sa colère, Ming-ti lui cria de sortir de là sur le champ. « Les Fils du ciel doivent être graves, pleins de majesté, répondit l'officier ; les princes vassaux doivent être dignes et convenables. Je n'ai jamais entendu dire qu'un souverain ait pris un bâton et se soit levé pour frapper un gentleman ». A ces mots l'empereur eut honte de sa conduite et apaisa sa colère ; il pardonna à son officier *(Han Shou)*.

2. Il s'agit ici d'un fait rapporté également, bien qu'en termes différents, par le Sze-ki et le *Tong-kien*. Sous Kao-tsou, le premier des Han, il y avait quatre vieillards à la barbe blanche et touffue, à l'air vénérable comme des sages de l'autre monde. Ils avaient fait connaissance du Prince impérial *Lin-heon*, auquel sa mère, la fameuse *Lin-shi*, voulait assurer la succession du trône et avaient été reçus par lui avec tous les égards possibles. Un jour, pour faire effet sur son impérial époux et l'empêcher de céder aux sollicitations de la princesse de Tsi qui voulait faire passer la couronne sur la tête de son fils à elle, Lin-shi introduisit les quatre vieillards dans la salle où siégeait l'empereur. Celui-ci étonné, émerveillé même, leur demanda qui ils étaient. Ils lui déclinèrent leurs noms personnels et de famille. Comment, dit alors Kao-tsou, j'ai cherché si longtemps des sages ; pourquoi m'ont-ils toujours fui ? Pourquoi venez-vous maintenant à ma cour ? Les vieillards répondirent : Votre majesté a peu d'estime pour les hommes doctes *(shi)*. Elle traite ses officiers avec mépris. Ceux-ci ne peuvent accepter ses affronts. Irrités, ils s'enfuient et se cachent. Mais voilà maintenant que le prince impérial se montre humain, pieux, zélé, respectueux ; il aime les sages. Tout l'empire se soumet à son pouvoir, tous sont prêts à sacrifier leur vie pour lui. C'est pourquoi vos serviteurs sont venus ici ». Cette scène fit tant d'effet sur Kao-tsou qu'il résista aux sollicitations opposées et confirma Lin-heon dans sa dignité.

42. *Le lac des aglaés de Ts'in-shi-hoang. La vallée des cyprès de Han Wou-ti.*

1. Ts'in-shi-hoang-ti, le redoutable guerrier qui soumit toute la Chine féodale à son pouvoir, se promenait parfois incognito avec quatre officiers armés. Une nuit, arrivés près d'un marais qui servait de protection à des voleurs, ils en surprirent qui ne purent se défendre. Les officiers les saisirent et les tuèrent.

2. Wou-ti des Hans voyageait un jour incognito. Il arriva à la vallée des cyprès et la nuit étant survenue, il voulut loger à Ni-liu. Mais là un vieillard avec ses dix jeunes fils voulait le repousser. Sa femme chercha à l'empêcher de manquer à un hôte qui paraissait distingué et qui venait en hiver; comme elle voyait qu'il ne l'écoutait pas, elle lui fit boire de la liqueur, l'enivra et le lia. Les dix garçons s'enfuirent à cette vue. La dame alors reçut son hôte, tua une poule et la lui servit. L'empereur de retour à son palais, fit chercher la vieille et son époux; il donna 1000 kins d'or à la femme et fit son mari officier de sa garde (1).

43. *Les poils de la terre de Tze-tien. La pluie de chair de Tsin-Min.*

1. C'était sous Kao Tsong des Tang, du vivant de l'impératrice Tze-tien, au midi du Hoei (Hou-nan) il poussa des poils hors de terre (2); les uns étaient blancs, les autres d'azur, ils étaient d'une longueur de plus d'un pied. On en tira l'horoscope et le devin déclara que c'était un signe de malheur annonçant des révoltes, des guerres civiles (*Tang-shu. Wu hing tchi*).

2. Sous Min-ti des Tsin, la première année Kien-hing, le 12e mois (3), au Ho-tong, il tonna, la terre trembla et il tomba une pluie de chair *(Wu-hing tchi)*.

(1) Le kin vaut aujourd'hui 6 taëls.

(2) L'entête de ce paragraphe ne nous permet pas de traduire autrement.

(3) 313. Le successeur de Min-ti, Yuen-ti, dut à la suite des troubles transporter sa capitale à Kien-k'ang.

44. *Les grenouilles coassantes de Hoei de Tsin. Les oiseaux gelés de Tchao des Tangs.*

1. Hoei-Ti des Tsin (1) se promenant un jour dans le jardin de Hoa-lin (la forêt des fleurs) entendit des grenouilles coasser ; se tournant vers ses aides-de-camp, il leur dit : « Ce cri, s'adresse-t-il aux officiers ou aux particuliers ? » On lui répondit : « Quand il se fait entendre sur le terrain d'un fonctionnaire, il s'adresse aux fonctionnaires ; quand c'est sur un terrain particulier, il s'adresse aux particuliers ». S'il en est ainsi, répliqua Hoei-ti, ce sont des grenouilles de magistrats, on doit les entretenir dans les magasins gouvernementaux. Un chant populaire le dit : « les crabes et les grenouilles sont tenues en haute estime » (2).

2. Tchao tsong des Tangs avait vu de continuelles intrigues des eunuques et de généraux rivaux bouleverser l'empire. Lui-même fut forcé à quitter sa capitale de Tchang ngan (ou Si ngan fou) pour se réfugier à Hoa tcheou, sous la protection de l'ambitieux Han-kien. Quand il y arriva, les gens du pays accoururent sur sa route en criant : « A dix mille ans ! » « dix mille ans ! » L'empereur entendant ces cris se mit à pleurer. Ne dites point cela, répondit-il. Peut-être ne serai-je plus jamais votre souverain. Un dicton populaire porte : sur le sommet de la montagne le froid a tué les oiseaux. Pourquoi ne s'envolaient-ils point pour éviter la mort et aller vivre dans un lieu agréable ? Voilà maintenant que je suis ballotté par les révoltes comme les flots. Plus de borne à mon malheur. C'est pourquoi je verse ces larmes qui vont mouiller mon col (3).

45. *L'arbre au brocard de Tsien-liu.*

En un village du Lin-ngan (4), il y avait un grand arbre

(1) Des premiers Tsin, régna de 290 à 307.
(2) Cfr. le *Tsin-tchong-tcheou-ki*.
(3) Cp. le *Wu-tai-sze*.
(4) Au Hang-tcheou-fou du Tche-kiang.

sous lequel Tsien-liu, roi de Wou et de Yue (1) allait jouer en son enfance avec ses compagnons de plaisir. Tchao tsong des Tang, la première année du temps Kuang-hua, passa par là avec son armée. Selon la coutume des empereurs chinois, il conféra des titres honorifiques non seulement à l'ancien roi du pays (2), mais à l'arbre lui-même. Il l'enveloppa d'une étoffe brodée et l'intitula « le général à l'habit de brocard » (*I. Kin-tsiang-Kiun*).

46. *Le char à moutons de Tsin Wou ; le coussin à tigre de Sin de Hiang.*

1. Wou-ti de Tsin (3) avait de nombreux favoris. Après la conquête de l'état de Wou, il emmena avec lui Sun-hao et plusieurs milliers de gens de son palais (4). Ses appartements alors comprirent presque dix mille personnes et le nombre des favoris devint immense. Ses folies n'avaient plus de bornes. Il montait un char attelé de moutons (5). La dissolution régnait partout autour de lui.

2. La 2e année Hien-hi de Wei (6), une nuit, on entendit le hurlement d'un tigre au milieu du palais. L'empereur envoya voir ce que c'était. On vit un tigre blanc, d'un poil doux et brillant. Saisissant une épée, un officier lui perça l'œil gauche. Allant plus loin (7) on trouva dans le trésor un

(1) Roi de Yue qui conquit l'état de Wou et l'incorpora à son royaume en 494. Voir les 2 derniers livres de ma traduction de Koue-Yu.

(2) *Ta Yen-hiang-li.*

(3) Sse-ma-yen, fils du célèbre général Sse-ma-tchao qui fonda la dynastie des Tsin. Sse-ma-yen réunit tout l'empire en 265 après la défaite de Mo-ti ou Sun-hao, le dernier empereur des Wous, qui s'était rendu odieux par ses débauches et ses cruautés.

(4) Wou-ti amena avec lui, entre autres, 5000 femmes du palais de Sun-hao que celui-ci entretenait pour jouer la comédie. Elles répandirent la corruption à Tsin.

(5) Je traduis littéralement ; je ne trouve aucun renseignement qui en fasse autre chose.

(6) 266 P. C. sous son dernier prince Yuen-ti.

(7) Les termes suivants : *tso-mou-yeou-hiue* prouvent qu'il s'agit réellement d'un tigre. Au *Shih-Wei-Ki*, ce fait est raconté un peu différemment et là il est expliqué que le *hou-tch'enn* est un instrument servant à se laver. Ici c'est inapplicable. C'est une sorte d'appui, de coussin.

coussin à tigre de jade ayant du sang à l'œil gauche, ce dont l'empereur fut fortement étonné. (On se rappela alors que) l'empereur Sheon Sin le dernier des Shang avait reçu un présent identique du royaume de Tan-tchi, la 9e année de son règne. Ce tigre portait sur sa poitrine une inscription rappelant ce fait (D'après le *Shih-i-lu*).

47. *Ti Yáo était comme les nuages et Wen-wang comme le soleil.*

1. La première phrase est empruntée aux Kia-yü où Kong-tze dit en répondant à une question de Tsai-ngo.

« La bonté de Yao était comme celle du ciel, sa sagesse comme celle d'un esprit ; on allait vers lui comme vers le soleil ; les regards se portaient de loin vers lui comme vers les nuages (1). »

2. La seconde appartient au Shi-king où il est dit que le regard perspicace de Wen-wang était comme l'éclat du soleil et de la lune s'avançant sur la terre.

48. *Le faisan chantant de Wou-ting ; la danse des poissons de Siuen-ti des Hans.*

1. Wou-ting le 3e successeur de Tcheng-tang régna de 1720 à 1690 et se signala par une conduite pleine de sagesse. Il avait été élevé par le fameux ministre I-Yin, le conseiller de son père Tai-kia et lui conserva toute sa confiance. Un jour qu'il sacrifiait au fondateur de la dynastie (*Wai-Shi*) il apparut subitement un faisan d'une beauté extraordinaire qui vint de reposer sur l'anse du vase sacrificiel et se mit à chanter ce distique :

> L'ancêtre fondateur a été le précepteur des rois,
> Wou-ting s'applique de nouveau à méditer les principes
> des sages rois.

Trois ans après, des députés de six royaumes barbares, Mans et Is, vinrent offrir leurs hommages de soumission au monarque chinois, par interprètes.

C'est ce qu'avait annoncé le chant du faisan.

(1) Lorsqu'on désire la pluie.

2. Siuen-ti de la dynastie han régna de l'an 73 à 48. Il est considéré comme un des princes qui ont le plus contribué à la grandeur de l'empire chinois. Sous lui les Tartares Hiong-nou se soumirent ou firent la paix avec la Chine. Il fit recueillir les ordonnances royales antérieures et encouragea les arts. Aussi les poissons venaient danser dans le Ho sous les murs de son palais.

Voici le *Tong-kien* et le *Tchou* du Shui-king.

49. *La motte de terre reçue par Tchong-el. Le serpent coupé de Kao-tsou.*

1. Tchong-el était prince royal de Tsin. Banni par son père à la suite des intrigues d'une des épouses royales de race barbare, il s'était enfui à Wei. Mais le prince de Wei ne le reçut pas. Il passa de là à Wou-lou et demanda à manger aux gens de la campagne. Au lieu de pain on lui donna une motte de terre. Irrité le prince voulut fouetter celui qui lui présentait cela. Mais son parent et conseiller Tze-fan le reprit : « C'est un don du ciel ». Là dessus il s'inclina jusqu'à terre, prit la motte de terre et l'emporta. Cette histoire est racontée longuement au Tso-tchuen et plus encore aux Koue Yü, section III. (Voir ma traduction).

2. Il s'agit de Kao-tsou, le fondateur de la grande dynastie des Hans, qui s'empara du trône en 206. Un jour, ou plutôt une nuit, après de copieuses libations internes, il se mit à promener dans des régions marécageuses. Tout à coup un énorme serpent se montra au débouché d'un chemin de traverse. Vaillant comme toujours, Kao-tsou tira son glaive, coupa le serpent en deux et s'en alla.

Les gens de sa suite s'étant avancés jusqu'à la place du serpent y trouvèrent une vieille femme qui sanglotait. Ils lui demandèrent le motif de ses pleurs. « C'est que, dit-elle, mon fils, qui est celui de l'empereur blanc, s'était transformé en serpent. Et voilà que sur cette route le fils de l'empereur rouge l'a coupé en morceaux. A ces mots, la vieille disparut. (Ou bien : et depuis lors il a subitement disparu.) — (SZE-KI. *Kao-tsu-ki*).

50. *Le cheval pie mangé de Mou de Ts'in. La mule abattue de Kien de Tchao.*

1. Mou était duc de Ts'in et régna de 624 à 612. Un jour qu'il se promenait pour son plaisir dans les montagnes, son char se brisa et le cheval s'échappa. Des gens de la campagne parvinrent à s'en emparer. Le prince poursuivant son coursier perdu finit par atteindre les paysans à la déclivité nord des montagnes. Mais déjà nos gens avaient tué l'animal et étaient occupés à le manger. Mou ne s'en irrita aucunement ; il dit plaisamment aux campagnards : « Manger la chair d'un cheval pie sans l'arroser de vin, cela peut nuire considérablement à l'homme. Je crains que cela ne vous fasse du tort ». Sur ce il leur donna à boire et s'en alla. (Récit de *Hoei-nan-tze*).

2. Kien-tze était chef de la petite principauté de Tchao ; il avait une mule blanche qu'il affectionnait extrêmement. Un jour un de ses officiers tomba dangereusement malade. Le médecin appelé déclara que pour guérir le patient il fallait lui donner à manger du foie de la mule princière. Des courtisans s'indignèrent de l'audace du docteur et voulaient le faire punir ; mais le prince leur répondit : « Tuer un homme pour guérir un animal domestique c'est sans doute un manque d'humanité. Mais tuer un animal familier pour rendre un homme à la vie c'est, n'est-ce pas, un acte d'humanité. » Et là dessus le prince fit tuer sa monture chérie pour sauver son fidèle serviteur. (D'après *Liu-Shi*, en son *Tchun tsiou.*)

51. *Le tambour et la cloche de Tchwang de Tsou. — Le luth de Kao-tsou des Tangs.*

1. Le roi Tchwang était fils du roi Mou et régna de 612 à 589 A. C. Il était sur le trône depuis 3 ans qu'il n'avait point tenu d'audience de cour. Il avait porté un décret défendant de faire des remontrances ou critiques sous peine de mort.

Un officier du nom de Sou-tsong se dit un jour : celui qui craint la mort et n'ose avertir son roi n'est point un sujet

fidèle ; et là dessus il se rendit près du souverain pour lui donner un avertissement. Tchwang se trouvait alors entre le tambour et la cloche et faisant allusion au tambour bien connu de Yu il dit : mon tambour et ma cloche ne sont point disposés pour entendre des remontrances. Comment le ferais-je ? L'officier répliqua : « Ceux qui aiment trop le plaisir vont en mauvaise voie. L'état de King périt ainsi sans retard. »

Le roi sentit la justesse de cette observation et loin de s'irriter contre le sage conseiller, il lui dit que c'était vrai ; puis tenant celui-ci de la main gauche et tirant son glaive de la droite, il coupa la courroie qui retenait les instruments. Le lendemain il prenait Tsong comme ministre. (*Shwo-Yuen*).

2. C'était sous Kao-tson des Tangs, qui régna 9 ans, de 618 à 627. Le prince héritier, le futur Tai-tsong, donnait une fête à laquelle il avait invité l'empereur et ses principaux lieutenants. Toutes les épouses royales y présidaient. On buvait, on fumait, tout était à la joie. Alors le prince monta lui-même son luth et l'empereur donna le signal des danses. Les princes et ministres lui succédèrent tour à tour aux acclamations de : « Longue vie ». (D'après le *Tang-Tai-tsong-pin-luh*).

52. *L'ours tué par Tcheng de Tsin. — L'éléphant lâché de Te de Tang.*

1. Le premier est Tcheng-ti des Tsin orientaux (326-343). La première année de son règne on lui présenta un ours et ses officiers voulaient le nourrir de grains. « Non, dit l'empereur, cela ne se peut ; ce serait une dépense inutile. L'ours est une bête féroce que l'on ne peut domestiquer ». Là dessus il tua l'animal et donna ses chairs à manger à ses conseillers.

2. Te-tsong de la grande dynastie Tang règna de 780 à 805. Depuis l'avènement de sa famille au trône, les royaumes tributaires offraient un éléphant à chaque nouveau souverain. Ce don ne plut pas à Te-tsong à cause de la dépense que nécessiterait son entretien et parce que l'atteler comme

un cheval était chose contraire à la nature de l'animal ; aussi le fit-il lâcher dans les monts de King.

53. *Le dragon de terre de Hiuen-yuen. — La tortue de pierre de Sse-ma.*

1. *Hiuen-yuen* était le premier nom de l'empereur Hoang-ti. Le fait auquel il est ici fait allusion, explique pourquoi il a pris ce titre de Hoang-ti ou « Empereur jaune ». Hiuen-yuen était occupé à sacrifier au ciel lorsqu'il vit paraître devant lui le dragon appelé *Shen-yin*, « la cigale-esprit ». Ce monstre avait, dit-on, 100 coudées de longueur. Il possédait la vertu de la terre dont il était issu et la communiqua au prince sacrificateur qui régna par cette vertu. Or, comme la terre est de couleur jaune, Hiuen-Yuen prit le titre d'empereur jaune. Liu-Shi, qui rappelle cette légende dans son *Tchun-tsiou,* ajoute que chaque élévation extraordinaire de souverain a eu ses présages qui l'annonçaient.

2. C'était sous Ming-ti des premiers Wei, la 2e année Tsing-long ou 234 P. C. ; Sze-ma-i, grand père du fondateur de la dynastie *Tsin* (265), était premier ministre de ce prince.

Un jour, on trouva dans les eaux du Yen une pierre portant une effigie de tortue divinatoire (1) et d'autres (?) ayant la forme de 7 chevaux et d'un bœuf sacrificiel. On ne comprit pas d'abord le sens de l'apparition, mais plus tard on reconnut que les sept chevaux annonçaient l'avénement des sept empereurs qui régnèrent depuis le ministère Sze-ma-i jusqu'à Min-ti le dernier des Tsin (ou Sze-ma) de l'ouest.

C'était le pronostic de la grandeur de la famille Sze-ma qui parvint au trône en 265. (V. le *Ou-hing-tche*).

54. *L'hameçon du loup de Tcheng-Tang. — Le tambour de K'wei du prince de Hiong.*

1. Tcheng-Tang, Tang le parfait, le fondateur de la dynastie Yin et le libérateur de la Chine, armé de talismans mystérieux, vit un jour un loup entrer dans sa cour, un

(1) Litt. spirituelle, *ling*, l'un des 4 animaux réputés surnaturels et intelligents. Ki-lin, phénix, dragon et tortue.

crochet en guise d'hameçon enfoncé dans sa gueule. C'était le présage de la haute fortune de sa dynastie.

2. Le prince de Hiong est Hoang-ti. Un jour qu'il chassait dans les montagnes voisines de la mer de l'Est, il prit un animal extraordinaire de la forme d'un bœuf sans cornes et de couleur verte. Quand cet animal sortait de l'eau ou y entrait, le vent s'élevait et la pluie tombait. Son corps brillait comme le soleil, sa voix retentissait comme le tonnerre. Il s'appelait *K'wei* : Hoang-ti le tua et de sa peau fit un tambour dont le bruit s'entendait à 500 lis à la ronde (*Ti-Wang-sze-Ki*).

55. *Le malade éventé par Wou-wang ; la bonté de Si-pe à l'égard d'un cadavre.*

1. Wou-wang, dans ses pérégrinations, trouva un jour sur le chemin un homme que la chaleur avait accablé au point de lui faire perdre les sens. Le bon roi le prit dans ses bras, le porta à l'ombre d'un arbre et là s'étant assis près de lui, il le frotta d'une main, tandis qu'il l'éventait de l'autre et par ce moyen il le rappela à la vie. Tout l'empire connut ce trait d'humanité et s'enthousiasma pour la vertu de ce prince (1).

2. Si-Pe (le prince de l'Ouest) ou Wen-wang, père de Wou, était occupé à faire creuser un marais. Tout à coup le squelette d'un homme apparut sous les instruments des piocheurs. Wen-wang le fit tirer de là et ensevelir honorablement. Le peuple apprit cet acte si louable et chacun se dit : « Si Si-pe a une grande compassion qui s'étend jusqu'aux ossements desséchés, que sera-t-elle à l'égard des hommes (2).

56. *L'oie rouge de Wu de Han. — L'oiseau vermillon de Keou-tsien.*

1. L'oie de Wou-ti des Hans est célèbre parce qu'elle a fait l'objet d'une ode composée par ce prince et portant le

(1) Extrait de Hoei-nan-tze.
(2) Voir préface du Shou.

titre de *Tchu-Yuen-tchi-ko* ou chant de l'oie rouge (1). Elle avait été prise sur les bords de la mer de l'Est.

2. L'oiseau rouge de *Keou-tsien* dernier roi de Yue est également historique. Au moment de rentrer dans ses états, un oiseau rouge-vermillon vint se mettre à ses côtés et voler de part et d'autre. Aussi rentré chez lui il éleva une terrasse avec tour à laquelle il donna le nom de « Terrasse de l'oiseau visiteur. » « *Wang-niao-tai* ».

57. *La jarretière reliée de Wen-wang. — La chaussure reliée du Héou de Tsin* (2).

Les souverains chinois n'étaient pas habitués à se servir eux-mêmes. Aussi admirait-on les traits suivants qui sont restés parmi les exemples traditionnels. 1. Wen-wang pendant qu'il assiégeait Tsong (3), eut tout à coup sa jarretière déliée sans doute par suite des mouvements agités que commandaient les circonstances. Ce prince eut la magnanimité de la rattacher sans appeler personne à son aide.

2. Il en fut de même de Wen-kong, prince de Tsin, dans sa lutte contre l'état de Ts'ou. Quand il arriva au mont du *Phenix jaune* (4) les cordons de ses chaussures se défirent ; il les relia lui-même comme Wen-wang. Ses lieutenants lui dirent : « Prince, ne pouviez-vous pas le faire faire par un de vos hommes ? » A quoi le prince répondit : « Je l'ai entendu dire, les princes de mérite supérieur sont craints de ceux qui les entourent ; les princes moyens en sont aimés ; les princes d'ordre inférieur en sont méprisés. Moi, pauvre homme, tout indigne que je suis, je me trouve au milieu des officiers des princes antérieurs (très méritants). C'est pourquoi j'ai considéré comme odieux (de m'en faire servir). »

58. *Tchao de Ts'ou tira ses fourrures (de ses garde-robes). Ling de Wei prit lui-même les présents (impériaux).*

(1) V. *Le Han-Shuh*, ou *Wou-ti-ki*.

(2) 636-627.

(3) Cette guerre est racontée au Shi-Kong III.

(4) Hoang-fong.

1. Tchao, roi de Ts'ou (1) se tenait dans les appartements privés et là, transi et pâle de froid, il se dit : « Mon indignité a de doubles fourrures et a froid cependant. Que doit-il en être du peuple ? » Aussitôt il fait tirer des fourrures de sa garde-robe pour en revêtir les gens souffrant du froid et du grain de ses magasins pour nourrir les affamés. Aussi, lorsque plus tard la révolte de Ho-lin l'eut obligé de fuir à Sin, ceux qu'il avait obligés de la sorte prirent parti pour ce prince et le rétablirent en son pouvoir (2).

2. Ling-kong, prince de Wei (3), recevant un jour un envoyé impérial qui lui apportait de riches présents, s'avança vers lui et l'aida à les déposer. Ce fait fut fortement loué. Tchwang-tze le rapporte pour justifier le nom donné à ce prince Ling « intelligent » d'une intelligence surnaturelle. On objectait que le prince observait peu les convenances, qu'ayant trois épouses il se baignait dans le même bassin qu'elles. Mais Tchwang-tze oppose la conduite tenue par Ling-kong dans la circonstance mentionnée ci-dessus. Puisqu'il respectait ainsi les sages, ajoute le philosophe, il méritait d'être qualifié de cette manière (4).

59. *Les six genres de caractères de Fouhi. Les quatre véhicules du grand Yu.*

1. Fou-hi le premier traça les huit Kouas ; il mit à son service des dragons ailés et inventa les 6 genres de caractères d'écriture ; à savoir : d'après la nature même indiquant le sujet, en le figurant, par le son, la combinaison, le changement de forme et l'analogie.

2. Tandis que Yu travaillait à régulariser les cours des eaux et à prévenir les inondations il dut user de quatre moyens de transport : le char sur la terre, le bateau sur les

(1) Tchao régna de 515 à 488. Fils de Ting-Wang.
(2) Voir le *Ku-i-Shu* (Livre de la justice commerciale).
(3) 534-492. Tchwang-tze en parle en plusieurs endroits.
(4) Il est évident que ce nom lui fut donné sans qu'il fut justifié par ses qualités personnelles.

fleuves, le radeau dans les marécages, les semelles à pointes sur les rochers.

60. *Le faisan blanc de Young-Tcheng de Tcheou et le crabe rouge de Shun de Tang.*

1. Tcheng était le fils et successeur de Wou-wang (1115-1078). Le crabe rouge lui fut apporté par les habitants d'un pays situé au midi de la Corée, le Yue-tchang. Ces gens venaient dans l'empire du Milieu pour y consulter les sages. Le ciel était sans vent violent ni pluie inondante ; la mer était calme et sans vagues. Ils étaient déjà venus précédemment, mais ils s'étaient égarés en retournant. Tcheou-kong leur donna pour les guider un char à boussole indiquant toujours le sud. (D'après le *Tong kien ts'ien pién*).

2. Le crabe rouge fut offert à Shun, quand il gouvernait au nom de Yao, par le peuple dit « aux oreilles en cymbales, à la poitrine percée. »

61. *Le bœuf orné de Tcheng-Tang. La danse aux plumes de l'empereur Shun* (1).

1. Ces deux traits présentent une application de la maxime : « plus fait douceur que violence. » Tcheng-tang, après avoir vaincu le tyran Kie, régnait avec justice et humanité ; tout l'empire s'était donné à lui ; le prince de King seul résistait encore. Tcheng-tang ne voulut point l'emporter par les armes. Il fit préparer et orner un bœuf pour le sacrifice et l'envoya au prince de King pour qu'il pût s'en servir. Ce trait de générosité fit honte au rebelle qui se soumit aussitôt. (Voir le *Yue-tsiue-Shu*).

2. Shun était en guerre contre les Miaos ; après trois décades de lutte inutile, il renonça aux moyens violents et s'appliqua à faire preuve de vertu et d'art. Il organisa des pantomimes avec plumes dans la cour du palais. Cette conduite si sage eut l'effet attendu. Après sept décades les chefs du Miao vinrent se soumettre à l'empereur. Ceci est raconté dans le Shou-King.

(1) Les plumes dans la danse.

62. *Le vers de glace de l'empereur Tang ; le rat de feu de Ming-ti des Wei.*

1. Le Ti de Tang dont il est ici question est Yao. Sous son règne des marins ou habitants des rives de la mer vinrent faire présent d'un animal extraordinaire d'une utilité commerciale remarquable que l'on appelle *ping tsang* ou « le vers à soie de glace » ; il est long de 10 pouces, il a des écailles et des cornes. Quand le givre et la neige le recouvrent, il se transforme en cocon ; il est bigarré de 5 couleurs et de son fil tressé on fait des étoffes de soie bigarrées. Dans l'eau il ne se mouille pas ; traversant le feu, il ne se brûle pas. (Voir le *Shih-i-ki*).

2. Le rat de feu est un autre animal merveilleux qui fut présenté à Ming-ti des Wei la 3e année *Tsing-long* ou 235.

Les premiers provenaient d'une montagne perpétuellement en feu qui se trouvait au delà des déserts du midi. Là le vent le plus violent ne pouvait ajouter à l'ardeur du feu, ni la plus forte pluie parvenir à l'éteindre. Au sein de ce feu il y avait un rat si gros qu'il pesait cent Katties ; ses poils étaient longs de deux pieds, fins comme la soie et propres à faire de l'étoffe. Quand il est dans le feu, il est rouge foncé ; de temps en temps il en sort et devient blanc. S'il vient à être atteint et submergé par un courant d'eau il en meurt. De ses poils on tressa des fils dont on fit de l'étoffe ; quand celle-ci vient à être salie on la nettoye en la passant dans le feu. (Voir le *Wei-tchi* hoc anno).

63. *Le pou cherché de Tchao de Han ; la corne du rhinocéros broyée de Jin Tsong des Songs.*

1. Le prince Tchao de Han (1) se grattait une partie du corps souffrant d'un chatouillement intense ; il laissa échapper un pou. Aussitôt il se mit à le chercher avec grand empressement. Ses aides de camp accoururent en hâte, saisirent le méchant insecte et le tuèrent. Ainsi le prince éprouva la sincérité de leur zèle (*Han-tze*).

(1) Petite principauté au Ho-nan et Shen-si, détruite par Shi-Hoang-ti.

2. Au temps de Jin Tsong des Songs, la capitale fut éprouvée par une violente épidémie. L'empereur ordonna aux chefs médecins de préparer au moyen de cornes de rhinocéros un remède qui guérissait cette peste. Jin Tsong en avait une de l'espèce appelée Tong-tien (qui pénètre le ciel). Les courtisans voulaient qu'il la gardât pour l'ornementation des vêtements impériaux ; mais il s'y refusa. « Comment pourrais-je, dit-il, tant estimer un objet matériel extraordinaire et si peu la vie du peuple ? » Et là dessus, il donna ordre de broyer la corne pour en faire le spécifique requis (1).

64. *Les pierres précieuses du bassin de Ming-hoang ; les brocards des étangs de Te-Tsong.*

1. Ces deux expressions caractérisent le luxe effréné et efféminé de certains monarques. Ming-hoang, ou Hiuen-tsong, qui régna de 713 à 756, a été justement appelé le Louis XV de la Chine. Faible souverain, il se laissait dominer par les femmes dont il avait peuplé son palais intérieur. Dans ce palais il y avait un bassin couvert de fleurs de lotus où les dames épouses allaient se baigner ; un escalier secret en pierre précieuse y conduisait. Sur l'eau flottaient des pièces de brocards avec des canards, des cygnes (ou des cygnes artificiels) ; un canal d'or conduisait les eaux au milieu du palais. Souvent l'empereur allait avec ses femmes se livrer à de joyeux ébats.

2. Te-tsong des Tang est aussi connu par ses folles dépenses. On raconte que pour amener les eaux au palais,

(1) La nature de la corne de rhinocéros qui porte le nom de *Tong-tien si* n'est pas bien clairement déterminée. Le rhinocéros à deux cornes, dit le *Pen-tsao-piè-lu* cité dans le *Pei-Wen-Yun-fou*. Celle-ci sur le front est la plus puissante : c'est par elle qu'il a le plus de force. La *tong-tien* a une ligne blanche sur le dessus.

C'est en effet un des remèdes de la thérapeutique chinoise. On en faisait aussi des ornements de ceinture. Tai-tsong en fit faire deux d'une corne qu'il avait reçue (V. le *Kiu-tchun-tchuen*).

Il s'en sert pour fendre l'eau et pour boire aux fleuves, dit un autre auteur. (*ibid.*) Mais nous ne pouvons entrer dans ces détails. (*Song-tse Jin-tsong-ki*).

il faisait couvrir le fond des étangs d'étoffe de brocard des plus riches. Ce prince régna de 780 à 805.

65. *La communauté incestueuse de femmes* (1) *de Tchu-wen. Le boire à midi de Kie de Hia.*

1. Tchu-wen de la dynastie des Liang postérieurs, connu sous le nom de Tai-tsou et fondateur de cette dynastie, était de mœurs dépravées. Tandis que ses fils secondaires habitaient au dehors, il tenait leurs épouses dans son palais. Parmi ces fils, il en était un qui s'appelait *Yen-wen* et l'autre *Yen-kuai*. L'épouse du premier nommée Wang-shi était très belle ; aussi l'empereur l'avait en faveur spéciale et voulait faire de son mari le prince héritier ; ce qui irritait son frère et compétiteur. Tai-tsou étant tombé gravement malade ordonna à Wang-shi d'appeler Yen-wen, parce qu'il voulait lui confier la gestion des affaires et se le donner comme successeur. L'épouse de Yen-kuai, Tchang shi, l'ayant appris, avertit son mari qui accourut, pénétra la nuit dans la chambre de l'empereur malade et fit enfoncer son glaive dans le ventre de son père, tellement que la pointe sortit par le dos. Puis il enveloppa le cadavre dans un tapis et le cacha dans un coin de la chambre à coucher.

2. Kie le tyran, le dernier des Hia, détrôné par Tcheng-tang, avait construit un palais de jaspe et une tour de pierreries ; il y faisait des monts de viande fraîche et des forêts de viande séchée ; un lac de vin était assez grand pour qu'un bâteau pût y circuler. A midi on donnait un coup de tambour et tout le monde pouvait venir y boire. Il y avait du vin pour 3000 hommes (2).

66. *Les nombreux désirs de Wou-ti des Hans. Le sans-souci de Kao-wei.*

1. Wou-ti des Hans, qui régna de 140 à 86, disait un

(1) Avoir en commun une femelle ; mots pris au Li-Ki, Kieu-li. I. 22. Les animaux seuls n'ont point de règles *(li)* ; chez eux père et fils ont une même femelle.

(2) D'après le texte du *Tong-Kien-Tsien-Wen*. Nous lisons *tsien* (mille) et non *gniu* (bœuf).

jour devant les gens de sa cour et des lettrés : je désire ceci, cela.... Entendant cela, Hi-tien, l'un de ses conseillers homme intègre et d'une sincérité franche, répartit : « Votre Majesté a bien des désirs en son cœur ; extérieurement elle témoigne un esprit de bonté et de justice. Comment ne désire-t-elle pas renouveler le gouvernement de Yao et de Shun ? »

L'empereur changea de couleur ; ses ministres craignirent pour le hardi moniteur ; mais Wou-ti se retirant dit simplement : « La rudesse (1) de Hi-tien est vraiment grande ! *(Han-Shu. Hi-tien Tchuen)*.

2. Heou-tchou ou Kao-wei, souverain de la dynastie des Tsi du Nord (565 à 576) était réputé par le peuple comme le prince le plus heureux intérieurement, le plus exempt de peine qui eût existé. Dans son palais orné de toute façon et réunissant tous les agréments de la vie, il se plaisait à jouer du luth, à se promener au milieu des bois et des fleurs. On l'appelait : *le fils du ciel Sans-souci*. Dans ces riants enclos, il avait établi des familles de pauvres gens et se plaisait au milieu d'eux. Son palais avait trois tours assez vastes pour contenir tout le monde de sa cour. Les dépendances étaient peuplées de chiens, de chevaux, d'oiseaux de proie sans nombre qu'il se plaisait à regarder. Entretemps il abandonnait les rênes du gouvernement à ses eunuques. Aussi le mécontentement du peuple fut tel que la conquête de l'état de Tsi et la chute du souverain chinois se fit avec la plus grande facilité. Yang-kien, prince de Sui, attaqua le faible monarque qui s'enfuit et se réfugia dans un puits. Tiré de là et mené devant son vainqueur, Heou-tchou fut envoyé à Tchang-ngan et gardé comme prince déchu. Le *sans-souci* ne dura pas jusqu'à la fin (Voir le *Pe-tsi, Yen-tchu tchuen*, le *Tong-kien*, etc.).

CH. DE HARLEZ.

---

(1) Ou la simplicité, la sottise.

LA DESTRUCTION DES PHILOSOPHES

PAR AL-GAZALI.

PREMIÈRE QUESTION.

Réfutation de cette opinion des philosophes que le monde est éternel.

Les philosophes diffèrent d'avis sur l'éternité du monde. L'opinion à laquelle la majorité d'entre eux, anciens et modernes, se sont arrêtés, est que le monde est éternel, qu'il ne cesse de coexister avec Dieu, étant causé par lui, et que Dieu et lui ont lieu concuramment, sans que le monde soit en retard sur Dieu dans le temps, comme l'effet a lieu concurramment avec sa cause, comme la lumière a lieu concurramment avec le soleil, que le Créateur est antérieur au monde comme la cause l'est à l'effet, c'est-à-dire d'une antériorité d'essence et de rang, non de temps.

On rapporte que Platon disait : le monde est créé et produit. Pourtant des philosophes qui ont interprété son enseignement nient qu'il ait crû à la production du monde. — Galien à la fin de sa vie, dans son livre intitulé : *ce que Galien a crû*, s'arrêta sur cette question. Il pense qu'il ne sait pas si le monde est éternel ou produit, et même il prouve qu'il est imposible de le savoir ; et il ne dit pas cela par incapacité, mais parce que cette question se combat elle-même dans l'esprit. Cette opinion est isolée. L'opinion de tous les philosophes est que le monde est éternel, et qu'en somme on ne peut se figurer que le produit sorte de l'éternel sans intermédiaire aucun.

Présentation de leurs preuves. Si je voulais transcrire les preuves qu'ils ont fournies avec les réfutations qui en ont été faites, je noirçirais sur cette question bien des feuilles ; mais je ne veux pas être long. Je supprimerai de leurs démonstrations les affirmations et les hypothèses défectueuses qu'on peut rejeter avec un peu d'attention, et je me bornerai aux preuves plus spécieuses capables d'éveiller le doute dans les esprits les plus graves, car les plus sottes inventions peuvent faire douter les esprits faibles. Les preuves de cette espèce sont au nombre de trois :

1re preuve : Ils disent : Il est impossible que le produit sorte de l'éternel, parce que, si nous nous donnons l'éternel, sans que le monde par exemple en sorte, il n'en sortira pas, car rien ne le déterminera à exister ; mais il restera possible de possibilité pure. Si ensuite le monde se produit, de deux choses l'une : ou le motif déterminant se renouvelle, ou il ne se renouvelle pas. S'il ne se renouvelle pas, le monde demeure dans l'état de possibilité pure, comme avant ; s'il se renouvelle, pourquoi ce motif déterminant est-il produit maintenant et non avant ? la question subsiste sur la production de ce motif. En somme puisque l'état de l'éternel est toujours identique, ou bien rien n'existe jamais de par lui, ou ce qui est, est éternel ; ou bien il faudrait distinguer en lui un état où il n'agit pas d'un état où il agit, ce qui est absurde.

Le fondement de la preuve est en ces mots : pourquoi le monde n'était il pas produit avant le temps où il l'a été ? — On ne peut supposer que l'éternel fût alors impuissant à le produire, ni que sa production fût alors impossible ; cela conduirait à faire passer l'éternel de la non-puissance à la puissance, et le monde de l'impossibilité à la possibilité, deux conséquences absurdes. On ne peut supposer non plus qu'une fin manquait auparavant et qu'elle existe maintenant, ni qu'un instrument manquait puis est venu à exister. Le plus naturel à supposer est qu'il n'y avait pas auparavant d'obstacle à l'existence du monde. On doit donc dire : son

existence a résulté de ce que l'éternel l'a voulue après ne l'avoir pas voulue ; donc la volonté a été produite ; mais la production de la volonté dans l'essence de l'éternel est impossible, parce que l'éternel n'est pas le lieu des choses produites, et cette production hors de son essence ne le rendrait pas voulant. Mais laissons la considération du lieu de la production qui est certain ; les difficultés concernent le principe de cette production. D'où en effet cette volonté est-elle produite ? pourquoi l'est-elle maintenant et non avant ? Manquait-il un instrument ou de la puissance, ou une fin ou une matière première, et pourquoi cela serait-il venu à exister ? Les doutes se renouvellent donc identiques. Ou bien manquait-il une volonté première ? une volonté suppose une volonté, jusqu'à ce qu'on arrive à la volonté première ; cela ne saurait s'enchaîner sans fin. Il est donc absolument certain que faire sortir ce qui est produit de ce qui est éternel, sans rien changer dans l'éternel, ni puissance, ni instrument, ni fin, ni nature, est absurde, et que supposer un changement dans l'éternel est absurde aussi, parce que ce changement produit entraîne les mêmes objections que la chose produite qu'il explique ; donc le tout est absurde. Ainsi du moment que le monde existe, il est impossible qu'il soit produit et il ne peut être qu'éternel.

C'est là la plus spécieuse de leurs preuves, et en général celles qu'ils apportent dans les autres questions théologiques découlent de celle-ci ; car ce qu'ils inventent ici ne pourrait être inventé ailleurs. C'est pourquoi nous avons commencé par cette question et, dans la question, par leur plus forte preuve.

Réfutation. Elle est de deux sortes. La première consiste à dire : Pourquoi niez-vous que le monde soit produit par une volonté éternelle qui a décidé son existence pour le temps où il a existé, que sa non-existence a duré jusqu'à ce terme fixé et que son existence a commencé à partir de ce terme ; qu'auparavant elle n'était pas voulue et que, à cause de cela, le monde ne se produisait pas ; que dans le temps où il s'est

produit, il a été voulu par la volonté éternelle, et que, à cause de cela, il s'est produit ? Qu'est-ce qui s'oppose à cette croyance et qu'a-t-elle d'absurde ?

Si l'on dit : c'est absurde évidemment, parce que tout être produit a un auteur et une cause ; et de même que l'être produit sans cause ni auteur est absurde, de même l'est l'existence d'un auteur éternel en qui sont réalisées les conditions de détermination, d'éléments et de cause pour l'être créé sans qu'aucune manque, et à qui cependant l'être créé serait postérieur. L'existence du créé, dès que les conditions sont réalisées dans le créateur, est nécessaire ; elle ne peut être retardée, pas plus que l'être produit et créé ne peut être sans créateur. Avant l'existence du monde, l'être en qui est la volonté, existait ; la volonté aussi, ainsi que son rapport avec la chose voulue. Ni un être ayant la volonté, ni une volonté ni un rapport ne surviennent, qui n'existaient auparavant. S'il n'y a nul changement en tout cela, comment l'objet voulu survient-il ? qu'est-ce qui l'empêchait de survenir plus tôt ? l'Etat de l'Eternel au moment où le voulu se réalise, ne diffère en rien de son état antérieur ; toutes choses restent identiques ; le voulu n'était pas ; tout a subsisté tel quel, et le voulu est. N'est-ce pas le comble de l'absurdité ?

Ce genre d'absurdité n'est d'ailleurs pas spécial à la question de la créature et du créateur nécessaire et essentiel ; on la rencontre aussi dans l'accidentel et dans le contingent. Si un homme prononce la répudiation de son épouse et que la séparation n'ait pas lieu aussitôt, on n'imagine pas qu'elle ait lieu plus tard, parce que cet homme ayant fait de sa parole une cause immédiate et complète, on ne comprend pas que l'effet retarde, à moins que la répudiation soit remise au lendemain, ou au moment ou la femme rentrera dans la maison, au lieu de survenir à l'instant même ; mais en ce cas elle surviendra au commencement du jour suivant ou au moment de cette rentrée. Que si cet homme a fait de sa parole une cause avec condition relative à une chose

future, si cette chose n'a pas lieu sur le champ c'est-à-dire le lendemain matin ou au moment de la rentrée, l'effet est suspendu jusqu'à l'arrivée de la condition qui faisait défaut ; l'effet donc ne se réalise pas sans que quelque chose de nouveau se produise : la rentrée de la femme ou l'ouverture du jour suivant. Mais l'on ne comprend pas que cet homme veuille que l'effet soit en retard sur sa parole prononcée sans condition, bien que ce soit lui-même qui fixe le temps et que la liberté consiste dans cette fixation du moment, car dans ce cas notre désir même nous rend incapable de retarder le moment.

Si nous ne comprenons pas la possibilité du retard dans cet exemple, comment la comprendrions-nous davantage dans les créations essentielles, intelligibles, nécessaires ? En général la fin de nos désirs n'est pas en retard sur le désir même quand celui-ci a eu lieu, à moins qu'il ne s'interpose quelque obstacle. Mais si le désir et la puissance sont là et que les obstacles soient levés, on ne comprend plus le retard dans l'objet du désir. Ce retard n'est compréhensible que dans la décision, parce que la décision ne suffit pas pour l'existence de l'acte ; la décision d'écrire ne fait pas qu'on écrive tant que le désir ne survient pas, lequel est l'excitation qui pousse l'homme à l'action. Si la volonté éternelle est analogue au désir qui nous pousse à l'acte, on ne conçoit pas que l'acte désiré n'ait pas lieu à moins qu'il n'y ait obstacle, ni que le désir ait une existence antérieure à l'acte. On ne comprend pas qu'on ait aujourd'hui le désir prochain de se lever demain ; il ne peut y avoir là qu'une résolution. Si la volonté éternelle est analogue à nos résolutions, elle ne suffit pas pour réaliser l'acte résolu ; il faut qu'il survienne en plus une excitation au désir de l'acte ; d'où l'on devrait conclure que l'éternel change. Le fond de la difficulté subsiste donc, car cette excitation, ce désir, cette volonté, de quelque nom qu'on l'appelle, pourquoi se produit-elle maintenant et non plus tôt ? Soit qu'il y ait un produit sans cause, soit qu'il y ait un enchaînement sans fin, l'on en

revient toujours à dire que le créateur existe avec plénitude des conditions, qu'il n'y a rien de plus à attendre, et que malgré cela l'être créé se fait attendre ; il n'existe pas pendant une durée, dont l'imagination n'atteint pas le début, pendant des milliers d'années, sans que rien fasse défaut pour son existence ; puis subitement il arrive à l'être, sans que rien de plus se soit produit, ni qu'aucune condition nouvelle se soit réalisée. Cela est absurde en soi-même.

Réponse. L'impossibilité d'une volonté éternelle est liée dans cette thèse à la production de quelque chose, c'est-à-dire de quelque chose que les philosophes imaginent ou conçoivent en esprit. Mais comme vous dites en logique, avez-vous un moyen de joindre ces deux termes par un terme intermédiaire ? Si vous avez recours à ce terme moyen, vous suivez la voie spéculative et vous devez le mettre en évidence ; mais si vous prétendez que la manière dont sont unis ces deux termes est connue nécessairement, comment ceux qui se séparent de vous là-dessus ne la connaissent-ils pas ? Le groupe de ceux qui croient que le monde a été produit par une volonté éternelle n'est pas renfermé dans les limites d'un pays ; il est innombrable ; il est clair que ce n'est pas par opiniâtreté que ces gens se révoltent contre une vérité soit-disant évidente. Il faut donc que vous établissiez une preuve selon les règles de la logique, démontrant l'impossibilité de ce que nous avançons ; tout ce que vous avez dit jusqu'ici n'est qu'une préparation. Votre comparaison avec notre résolution ou notre volonté ne vaut rien, car la volonté éternelle n'est pas analogue aux désirs produits. Une simple préparation n'est pas encore une preuve.

Si l'on dit : C'est par une nécessité intellectuelle que nous savons qu'on ne conçoit pas un créateur avec la plénitude des conditions sans créatures ; passer là-dessus c'est se révolter contre les lois de l'intelligence.

Nous répondons : Quelle différence y a-t-il entre vous et vos adversaires, lorsqu'ils vous disent : c'est par une nécessité intellectuelle que nous connaissons l'absurdité de cette

opinion : qu'une essence une ait la science de tous les universaux sans qu'il en résulte en elle une multiplicité, sans que la science s'ajoute à l'essence et sans que la science s'augmente par l'augmentation du connu. Telle est en effet votre opinon sur l'essence de Dieu, et par rapport à nous et nos manières de connaître elle est le comble de l'absurde. Cependant les philosophes nous disent : la science éternelle n'est pas comparable à la science produite ; et quelques-uns d'entre vous ont été effrayés de cette absurdité et ils ont dit: Dieu ne connait que lui-même ; il est l'intelligent, l'intelligence et l'intelligible, et le tout ne fait qu'un. Mais alors on dira : l'identification de l'intelligent, de l'intelligence et de l'intelligible est évidemment absurde, car supposer au monde un auteur qui ne connaisse pas son œuvre est absurde, nécessairement ; l'éternel ne connaissant que lui-même lui très élevé au dessus de vos paroles et de celles de tous les hérétiques, ne connaîtra en effet jamais son œuvre. Cependant ne sortons pas des limites de cette question.

Nous disons donc : pourquoi vous opposez-vous à vos adversaires lorsqu'ils disent : l'éternité du monde est absurde, puisque elle conduit à admettre que la sphère des étoiles décrit des tours dont le nombre est infini, dont l'addition est sans limites, bien qu'ils aient des rapports de 6[me], de quart ou de moitié. La sphère du soleil tournant en un an et celle de Vénus en 30 ans, les tours de Vénus valent 1/30 de ceux du Soleil, et les tours de Mars valent 1/12 de ceux du Soleil, car sa sphère accomplit sa rotation en 12 ans. Or de même qu'il n'y aurait pas de limite au nombre des tours de Vénus, de même il n'y en a pas à celui des tours du Soleil, bien que le premier nombre soit le 1/30 du second, non plus qu'au nombre des tours de la sphère des étoiles dont la rotation est de 36.000 ans. Il n'y a pas davantage de terme au mouvement diurne par lequel le soleil tourne une fois en un jour et une nuit. Si quelqu'un dit : c'est là une conséquence dont l'absurdité est évidente, pourquoi les philosophes ne s'associent-ils pas à ses paroles ? — *On dira encore :* le nombre de

ces tours est pair ou impair, ou pair et impair à la fois ou il n'est ni pair ni impair. Dire qu'il est pair et impair à la fois est nécessairement faux. Si l'on dit : il est pair, — le pair devient impair par l'addition d'une unité ; mais comment ajouter une unité à ce qui n'a pas de fin ? Si l'on dit : il est impair, — l'impair devient pair par l'addition d'une unité ; mais comment encore ajouterait-on cette unité qui le ferait devenir pair ? Force est donc de conclure qu'il n'est ni pair ni impair.

Si l'on dit : On ne peut qualifier de pair ou d'impair que ce qui est fini, et non ce qui est infini, — *nous répondons :* donc une somme composée d'unités, qui présente des rapports de 6me et de 10me, comme nous venons de voir, ne peut être qualifiée de pair ni d'impair ; or on sait évidemment que cela est faux, sans aucun raisonnement. Pourquoi donc ne le reconnaissez-vous pas ? — *Si l'on dit encore :* l'erreur gît en ceci que vous voyez là une somme composée d'unités ; car ces tours sont inexistants : ceux qui sont passés ont disparu, ceux qui sont à venir n'existent pas ; une somme ne s'applique qu'a des êtres existants ; et il n'y en a point ici. — *Nous répondons* : le nombre se partage en pair et en impair ; on ne peut pas sortir de là, que l'être nombré subsiste ou qu'il périsse. Quand nous supposons un certain nombre de chevaux, nous sommes forçés d'admettre qu'il ne peut être que pair ou impair, soit que nous supposions les chevaux existant ou manquant ; s'ils viennent à manquer après avoir existé, ce jugement ne change point.

D'ailleurs nous objectons ceci aux philosophes : il n'est pas absurde, selon vos principes, qu'il y ait des êtres présents, qui soient des unités de qualifications diverses et en nombre infini ; ce sont les âmes des hommes séparées des corps par la mort ; ce sont des êtres que l'on ne qualifie pas de pair ni d'impair. Pourquoi contredisez-vous ceux qui affirment que la fausseté de cette opinion se reconnaît par évidence, tandis que vous invoquez l'évidence pour prouver qu'il est faux d'établir une dépendance entre la volonté

éternelle et les choses produites ? Cette opinion sur les âmes est celle qu'a adoptée Avicenne ; c'est peut être celle d'Aristote.

Si l'on dit : la bonne opinion est celle de Platon : Que l'âme est éternelle et unique, qu'elle ne se divise que dans les corps, et que, lorsque qu'elle s'en sépare, elle retourne à son principe et redevient une :` — *Nous répondons* : cette opinion est détestable et l'on ne peut rien croire de plus contraire à l'évidence intellectuelle. En effet, c'est comme si nous disions : l'âme de Zeïd est la même que l'âme d'Amrou, ou elle est autre. Qu'elle soit la même c'est évidemment faux, car chacun se distingue et sait qu'il n'est pas le même qu'un autre. Si ces âmes étaient les mêmes, elles eussent eu en commun les connaissances qui sont les qualités essentielles des âmes, et qui sont contenues avec la nature d'âme dans chaque rapport. — *Que si l'on dit* : Ces deux âmes sont distinctes, mais elles ne se distinguent que dans leur dépendance d'avec les corps : — *Nous répondons* : la division de ce qui est un, sans grandeur en volume, ni quantité mesurable, est absurde nécessairement. Comment en effet l'un deviendrait-il deux, mille et des milliers pour revenir ensuite à l'unité. Cela se comprend de ce qui a une grandeur, une quantité, une multiplicité. L'eau de la mer se divise en ruisseaux et en rivières qui retournent à la mer. Mais ce qui est dépourvu de quantité comment se diviserait-il ? Le but de tous ces raisonnements est de prouver que les philosophes ne peuvent contredire leurs adversaires touchant la dépendance entre la volonté éternelle et la production, qu'en invoquant l'évidence intellectuelle, mais qu'en même temps ils ne peuvent éviter qu'on invoque contre eux cette même évidence dans les choses que nous avons dites, contrairement à leurs croyances. Il n'y a pas à sortir de là.

Si l'on dit : Votre opinion se retourne contre vous ; car Dieu avant la création du monde avait la puissance de le créer pendant un an, deux ans et plus, sans qu'on puisse limiter son pouvoir. Il semble donc qu'il ait attendu sans

créer, puisqu'il ait créé ; et l'espace de temps qu'il a attendu est fini ou non. Si vous dites qu'il est fini, vous limitez l'existence du créateur dans le passé ; si vous dites qu'il est infini, vous admettez qu'il s'est écoulé un laps de temps mesuré par un nombre sans limite. — *Nous répondons* : l'espace et le temps sont créés selon nous, et nous démontrerons cette vérité dans la réponse à la seconde de leurs preuves.

Si l'on dit : Qu'objectez-vous lorsque, cessant d'invoquer la nécessité intellectuelle, on raisonne de cette façon : Les temps sont semblables quant à la possibilité de leur relation avec la volonté : qu'est-ce qui distingue un temps de celui qui le précède ou de celui qui le suit ? Il n'est donc pas absurde que ce soit celui d'avant ou celui d'après qui ait été voulu. Au sujet du blanc et du noir, du mouvement et du repos, vous dites : le blanc est produit par la volonté éternelle. Le lieu susceptible de recevoir le noir, l'est aussi de recevoir le blanc ; donc la volonté éternelle ne peut être en relation avec le blanc sans l'être avec le noir ; qu'est-ce qui distingue l'un de l'autre les deux possibles ? Nous savons nécessairement qu'une chose ne se distingue pas d'une autre semblablement possible sans une spécification. Si le contraire était, le monde qui a la possibilité d'être comme celle de n'être pas, aurait été produit, et le terme existence, placé dans des conditions de possibilité semblable au terme non existence, aurait été choisi sans aucune spécification.

Si vous dites : La volonté produit cette spécification ; — la question recule, et devient : comment la volonté elle-même se détermine-t-elle ? — *Si vous dites* : on ne demande pas pourquoi à l'Eternel ; alors soit posé le monde éternel, on ne devra rechercher ni son auteur ni sa cause, parce que on ne dit pas pourquoi au sujet de l'éternel. S'il se peut que l'Eternel spécifie par une certaine convenance avec l'un des deux possibles, il est alors très inexact de dire : le monde a été déterminé dans une certaine forme, beaucoup d'autres formes étant possibles. Au lieu de cela, il faudrait

dire : le monde est réalisé ainsi à cause d'une certaine convenance, comme vous dites : la volonté choisit un temps plutôt qu'un autre, une forme plutôt qu'une autre, par convenance. — *Si vous dites* : cette question ne s'impose pas, parce qu'elle survient à propos de tout ce que veut l'Eternel et revient à propos de tout ce qu'il décrète ; — *nous répondons* : bien plutôt cette question s'impose, parce qu'elle revient en tout temps, et est inhérente à toute supposition de notre adversaire.

Nous disons : Le monde n'a existé au temps où il a existé, dans le mode dont il a existé, dans le lieu où il a existé, que par la volonté éternelle. La volonté est une faculté dont l'essence est de distinguer une chose d'avec une autre semblablement possible. Si telle n'était pas son essence, la puissance suffirait. Mais du moment que le rapport de la puissance aux deux choses contraires est pareil, on ne peut se passer d'une faculté spécificatrice qui distingue l'une des deux choses de l'autre ; c'est pourquoi l'on dit que l'éternel a, outre la puissance, une faculté de l'essence de laquelle il est de distinguer une chose d'avec son semblable. Demander pourquoi la volonté peut spécifier l'une des deux choses semblables, c'est comme demander pourquoi la science comprend le connu selon ce qu'il est : On dit en effet que la science est une faculté dont telle est l'essence. De même la volonté est une faculté dont l'essence est de distinguer une chose de son semblable. — *Dira-t-on* : une telle faculté est inintelligible ; elle renferme une contradiction. Dire qu'une chose est semblable de situation à une autre signifie qu'elle ne s'en distingue pas ; dire qu'elle s'en distingue, c'est dire qu'elle ne lui est pas semblable. Il ne faut pas croire que deux noirs en deux lieux soient semblables de toute façon, puisque l'un est dans un lieu, l'autre dans l'autre, et que cela les distingue, ni que deux noirs en deux temps et un seul lieu soient semblables absolument, car l'un est séparé de l'autre dans le temps ; il ne saurait donc lui être de toute façon semblable. Quand nous disons deux noirs sont sem-

blables, nous entendons qu'ils le sont par la noirceur, notre jugement étant particulier et non absolu. Autrement si le lieu et le temps étaient identiques et si aucune différence ne subsistait, on ne comprendrait pas qu'il y eût deux noirs, on ne comprendrait pas une dualité. Il est vrai que l'expression de volonté pour l'éternel a été tirée de notre volonté ; pour la nôtre, nous ne concevons pas qu'elle distingue une chose de son semblable. Si devant un homme altéré se trouvent deux coupes d'eau pareilles de toutes façons dans leurs rapports avec son désir, il n'est pas possible qu'il prenne l'une des deux ; il ne peut prendre que ce qui lui paraît plus beau ou plus léger ou plus proche de sa main droite, si son habitude est de se servir de sa droite ; et il ne se meut que par ces causes, ou par d'autres analogues, manifestes ou cachées. En dehors de là, on ne conçoit pas la distinction d'une chose d'avec son semblable, dans l'équivalence de toutes les conditions.

La réfutation est de deux sortes. 1re Réfutation. Quand vous dites que cela n'est pas concevable, vous le savez par évidence ou par raisonnement ; or vous ne pouvez invoquer ici ni l'un ni l'autre de ces modes. Votre comparaison avec notre volonté est fautive, comme celle que l'on ferait pour la science ; la science de Dieu diffère de la nôtre en beaucoup de choses ; non moindre est la différence pour la volonté. C'est comme lorsqu'on dit : une essence existant sans être ni extérieure ni intérieure au monde, ni jointe à lui ni séparée de lui, est inintelligible, parce que nous ne comprenons pas cela de notre essence. C'est, dit-on, une œuvre de votre imagination. Mais la preuve intellectuelle a contraint les sages à admettre cela. Pourquoi résistez-vous alors quand on vous dit : la preuve intellectuelle a amené à reconnaître qu'il y a une qualité de Dieu dont l'essence est de distinguer une chose d'avec son semblable ; si le nom de volonté lui convient mal, qu'on l'appelle d'un autre nom, car les noms n'ont pas d'importance. Nous ne l'avons employé, nous, que sous l'autorité de la loi. Autrement la volonté sert

dans la langue pour désigner ce en quoi il y a un désir ; or il n'y a pas de désir dans l'essence divine ; nous nous attachons seulement au sens et non au mot ; mais, quant à nous, nous n'accordons pas que ce sens soit faux. Si nous supposons deux fruits pareils placés devant un homme qui les désire, mais qui ne peut les obtenir ensemble, cet homme prendra évidemment l'un des deux, par l'effet d'une faculté dont l'essence est de spécifier une chose d'avec une autre semblable. Toutes ces spécifications, que vous avez citées, la beauté, la proximité, la facilité de prise, nous pouvons supposer qu'elles s'évanouissent et que la possibilité de prendre demeure. Vous avez donc le choix entre deux propositions : on vous direz que la similitude par rapport aux désirs de cet homme n'est jamais imaginable, ce qui est une sottise, car cette supposition est possible ; ou vous direz que, la similitude étant admise, l'homme qui désire demeure toujours dans l'hésitation, regardant les deux fruits et n'en prenant aucun par l'effet de la volonté pure et du libre arbitre isolé du désir ; et cela aussi est absurde ; la fausseté s'en reconnait par évidence. Ainsi aucun homme sachant raisonner, présent ou absent, en prouvant l'intellect libre, ne peut se dispenser d'admettre une faculté dont l'essence est de distinguer une chose de son semblable.

2me *Réfutation.* Nous disons : dans votre système vous êtes forcés aussi de spécifier une chose par rapport à son semblable. Le monde en effet, existe, par la cause qui le fait être, selon une forme déterminée, semblable en possibilité à beaucoup d'autres non existantes, par rapport auxquelles rien ne la spécifie, et l'impossibilité de distinguer une chose d'avec son semblable, soit dans l'acte soit par rapport à sa nature ou à sa nécessité, est toujours là.

Si vous dites : l'ordre général du monde n'était possible que de la manière dont il est ; si le monde avait été plus petit ou plus grand, cet ordre n'eût point été parfait. Il en est de même du nombre des sphères et des étoiles : vous pensez que la grandeur s'oppose à la petitesse et que

la multiplicité s'écarte de la paucité en tant qu'elles peuvent être voulues en ces corps ; alors ces termes ne sont pas semblables mais différents ; seulement l'intelligence humaine est incapable de saisir les lois de leurs mesures et de leurs divisions ; elle ne peut les saisir que pour quelques uns de leurs éléments, comme l'inclinaison de la sphère des signes sur l'équateur, et l'apogée, et la sphère excentrique ; mais le secret de la plupart d'entre eux lui échappe ; cependant elle reconnait leurs différences, et elle est près de conclure que chaque chose se spécifie par rapport à son contraire en vue de l'ordre général. — Mais pour ce qui est des temps, ils sont semblables assurément dans leur rapport avec la possibilité et avec l'ordre ; il est impossible de soutenir que si le monde avait été créé un instant plus tôt ou plus tard, l'ordre eût cessé d'être imaginable. La similitude entre les divers états de temps est donc connue par évidence ; nous le disons, quand même nous devrions rencontrer votre opposition : il y a en effet des gens qui prétendent que le monde a été créé dans le temps le plus favorable.

Mais nous ne nous bornerons pas à cet argument. Nous montrerons, d'après votre principe même, qu'il y a spécification sur deux points, en lesquels il est impossible qu'il y ait différence : l'un est la différence de sens du mouvement ; l'autre la détermination du lieu du pôle dans le mouvement au delà de la sphère du zodiaque. — Pour le pôle : on sait que le ciel est une sphère qui se meut sur deux pôles comme s'ils étaient fixes ; la sphère céleste est semblable en toutes ses parties ; elle est simple, surtout la sphère haute qui est la 9e et que ne porte point d'étoiles ; elle se meut sur deux pôles Nord et Sud. Or nous disons : qu'est-ce qui empêche de se figurer que les pôles aient pu être un quelconque des systèmes en nombre infini de deux points diamétralement opposés ? pourquoi ces deux points, nord et sud, ont-ils été spécialement déterminés comme pôles fixes ? pourquoi la ligne du zodiaque ne passerait-elle pas par deux points tels que les pôles vinssent en deux points opposés sur

le zodiaque ; et s'il y a des lois qui régissent la grandeur et la figure des cieux, quelle est celle qui a discerné le point du pôle pour en faire un pôle, entre tous les autres ? car tous les points sont semblables, et toutes les parties de la sphère semblables, il n'y a pas à sortir de là.

Si l'on dit : peut-être que le lieu où est situé le pôle se distingue d'un autre par une propriété qui le rend convenable au pôle, en sorte qu'il soit fixe, comme s'il ne quittait pas son lieu, sa place, son site, de quelque nom qu'on l'appelle ; les autres lieux de la sphère changent par la rotation leur position par rapport à la terre et aux sphères, tandis que le pôle est fixe en position ; peut-être donc que ce lieu a été plus apte que tout autre à être fixe en position.

Nous répondons : Dans cette hypothèse on admet clairement une différence de nature entre les parties de la sphère première ; on ne la suppose pas semblable en toutes ses parties ; or cela est contraire à votre principe ; puisque votre preuve est fondée sur la nécessité que le ciel soit une figure sphérique, et qu'il soit d'une nature simple, partout semblable à elle-même. La plus régulière des figures est la sphère. Le carré, l'hexagone et autres exigent qu'on forme des angles distincts entre eux ; et cela ne peut avoir lieu que par l'addition de quelque chose à la nature simple. Mais, quand même vous n'accorderiez pas cette proposition, vous ne seriez pas encore quittes. La question se reproduit au sujet de la propriété dont vous parlez. En effet, ou bien les autres parties de la sphère sont susceptibles de recevoir cette propriété ou elles ne le sont pas. — S'ils disent qu'elles le sont, pourquoi la propriété a-t-elle été spécialement donnée à l'une de toutes les parties semblables ; — s'ils disent : cette partie seule en est susceptible à l'exclusion des autres, nous répondons : ces autres parties, par le fait qu'elles sont un corps susceptible d'une figure, sont semblables nécessairement ; et cette propriété, ce lieu ne saurait la recevoir par le pur fait qu'il est un corps, ni par le pur fait qu'il est ciel ; car toutes les autres parties du ciel ont cette nature

commune avec lui ; par conséquent il faut bien qu'il soit spécifié par l'effet d'une loi ou d'une qualité dont l'essence soit de distinguer une chose d'une autre semblable. Autrement comment pourraient-ils dire encore que tous les états de temps sont semblablement aptes à ce que le monde soit réalisé en eux ? Donc la prétention de leurs adversaires subsiste, que toutes les parties du ciel sont semblablement aptes à recevoir la nature qui fait qu'il leur convient mieux d'être fixes que mobiles. On ne peut sortir de là.

Le second point consiste dans la fixation du sens du mouvement des sphères, les unes de l'orient à l'occident, les autres à l'inverse, malgré la similitude des sens quant à la possibilité, et la similitude des sens est exactement comme celle des temps. — *Si l'on dit :* si le tout tournait dans un seul sens, les positions des astres ne se distingueraient pas et leurs différents aspects en trine, sextile, conjonction, etc. n'auraient pas lieu ; mais le tout serait en une situation invariable ; et ces aspects sont les principes des états des choses dans le monde. — *Nous répondons :* nous ne parlons pas de la différence relative des sens des mouvements ; mais nous disons : la sphère supérieure se meut de l'Orient à l'Occident, et celle qui est au dessous à l'inverse, et tout ce qui peut résulter de là pourrait résulter de l'inverse, à savoir de ce que la sphère haute se mouvrait de l'Occident à l'Orient, et celle qui est au dessous, en sens contraire : les différences d'aspect auraient lieu de même. Les sens du mouvement sont semblables en possibilité, pourvu que les mouvements soient circulaires et opposés. Pourquoi donc un sens a-t-il été spécifié par rapport à un autre semblablement possible ? — *S'ils disent :* Les deux sens sont opposés et contraires ; comment seraient-ils semblables en possibilité ? — *Nous répondons :* C'est comme si l'on disait : venir plus tôt ou venir plus tard, pour l'existence du monde, sont deux contraires ; comment prétendre qu'ils sont semblables en possibilité ? Mais comment pensent-ils que l'on connait la similitude des temps par rapport à la possi-

bilité d'être, et à tout ce qu'on peut imaginer dépendre de l'être ? C'est de même que l'on connait la similitude des places, des sites, des lieux, des sens, par rapport à la faculté de recevoir le mouvement et tout ce qui en dépend. S'ils peuvent prétendre qu'il y a différence, nonobstant cette similitude, leurs adversaires sont aussi fondés à prétendre qu'il y a différence dans les états de temps et les formes.

Seconde réfutation du principe de leur preuve. Vous niez que quelque chose de produit sorte de l'Eternel ; mais vous ne pouvez éviter d'en convenir, car le monde est fait de produits qui ont des causes.

Si vous dites : les choses produites s'appuient sur d'autres, sans fin ; c'est absurde. Un homme intelligent ne saurait l'admettre. Si cela était possible, vous n'auriez pas besoin de reconnaître un auteur et d'affirmer l'être nécessaire sur lequel s'appuient les possibles ; la chaîne des produits a une extrémité qui finit en lui, et cette extrêmité est l'éternel. Il faut donc bien alors, d'après leur principe, qu'il soit licite de faire sortir ce qui est produit de ce qui est éternel.

Si l'on dit : nous ne refusons pas d'admettre que le produit sorte de l'éternel, s'il s'agit d'un produit quelconque ; mais nous refusons d'admettre qu'un produit qui serait le prémier des produits, sorte de l'éternel, puisque le temps où a lieu ce produit ne se distingue pas de celui qui le précède, de façon que le côté de l'existence l'emporte, par l'arrivée d'un terme, ni d'un instrument, ni d'une condition, ni d'une nature, ni d'un désir, ni d'une cause quelconque. S'il n'est pas le premier produit, il se peut qu'il sorte de l'éternel par l'arrivée d'une autre chose, soit parce que le lieu favorable s'offre, ou le temps convenable ou quelque chose d'analogue. — *Nous répondons :* la question subsiste sur la façon dont cette condition a lieu, ou dont le terme arrive avec tout ce qui en dépend. Y a-t-il enchaînement sans fin, ou la série se limite-t-elle à un éternel d'où sort le premier produit ?

Si l'on dit : quant aux matières susceptibles de recevoir

les formes, les accidents et les modes, il n'y a rien en elles qui soit produit. Les modes produits sont le mouvement des sphères. Je veux dire le mouvement circulaire et les circonstances descriptives qui s'y rattachent, le trine, le textile, le quadrant, qui sont le rapport de certain degré de la sphère et des étoiles à d'autres, et quelquefois leur rapport à la terre, comme le lever, l'élévation et le déclin à partir du maximum de hauteur, l'éloignement de la terre quand les étoiles sont à l'apogée, leur rapprochement quand elles sont au périgée, l'inclinaison sur certains diamètres quand elles sont au nord ou au sud ; toutes circonstances jointes nécessairement au mouvement circulaire et conséquences de ce mouvement. Quant aux choses produites, comprises dans l'intérieur de la sphère de la Lune, c'est-à-dire les éléments avec ce qui arrive d'eux, corruption, mélange, dissociation, et changement d'une qualité en une autre, toutes ces choses sont des produits dérivant les uns des autres par une longue série, et le terme de leurs causes aboutit enfin au mouvement céleste circulaire et au rapport des étoiles les unes aux autres ou à leur rapport à la terre. Il résulte de cet ensemble que le mouvement circulaire perpétuel et éternel est la cause sur laquelle s'appuient toutes les choses produites. Le ciel est mû dans son mouvement circulaire par les âmes célestes ; elles sont vivantes, étant dans le ciel comme nos âmes dans nos corps ; et elles sont éternelles ; et le mouvement circulaire qu'elles créent doit aussi être éternel. Puisque les états de ces âmes sont semblables sous le rapport de leur éternité, les états des mouvements doivent être semblables aussi, c'est-à-dire que les sphères tournent éternellement. Alors on ne conçoit pas que le produit sorte d'un éternel, sinon par l'intermédiaire d'un mouvement circulaire éternel, qui ressemble à l'éternel en un sens, en ce qu'il dure toujours, et qui ressemble au produit en un sens, en ce que toute portion donnée de lui est produite après n'avoir pas été. En ce sens qu'il est produit avec ses parties et ses annexes, le mouvement est principe des autres produits ; et en ce sens qu'il est éternel

et toujours semblable en ses états, il dérive d'une âme éternelle. Si donc il y a des choses produites dans le monde, il faut qu'il y ait un mouvement circulaire ; or il y a dans le monde des choses produites ; donc le mouvement circulaire et éternel est prouvé.

Nous répondons : ce long raisonnement ne vous sert de rien. Le mouvement circulaire sur lequel tout s'appuie est produit ou éternel. S'il est éternel, comment servira-t-il d'appui au premier des produits ? s'il est produit, il réclame un autre produit, et ainsi de suite. Votre proposition qu'en un sens il ressemble à l'éternel et en un sens au produit, signifie qu'il est à la fois fixe et se renouvellant : fixe dans l'action de se renouveler, se renouvelant dans sa fixité. Nous disons alors : est-il le principe des produits, en tant que fixe ou en tant que se renouvelant ? Si c'est en tant que fixe, comment une chose procède-t-elle d'une chose fixe, dont tous les états sont semblables, dans un état plutôt que dans un autre ? Si c'est en tant que se renouvelant, il n'a pas en lui la cause de ce renouvellement, et il lui faut une autre cause, et ainsi de suite.

Ceci est le dernier terme où nos adversaires sont forcés de se rendre ; pour se soustraire à cette obligation ils ont recours à une sorte de ruse que nous exposerons dans une des questions suivantes.

Seconde preuve des philosophes sur cette question.

Selon eux, celui qui dit que le monde est postérieur à Dieu et Dieu antérieur au monde, ne peut vouloir signifier par là qu'une antérioté selon l'essence, non selon le temps, comme l'antérioté de 1 à 2, car 1 est antérieur à 2 par nature, bien qu'ils puissent coexister dans le temps, ou comme celle de la cause à l'effet, ou comme celle du mouvement d'une personne au mouvement de son ombre, ou du mouvement de la main à celui du sceau, ou encore du mouvement de la main dans l'eau à celui de l'eau. Toutes ces choses coexistent dans le temps, et pourtant les unes sont causes, les autres effets. Le mouvement de l'ombre est causé par celui de la personne ;

celui de l'eau, par celui de la main dans l'eau ; et on ne dirait pas que c'est l'ombre qui meut la personne, ni que c'est l'eau qui meut la main, quoique ces mouvements sont simultanés. Si je veux que le créateur soit antérieur au monde de cette façon, je suis obligé d'admettre qu'ils sont tous deux produits ou tous deux éternels. Il est impossible que l'un soit éternel et l'autre produit. Si au contraire je veux que le créateur soit antérieur au temps et au monde, non selon l'essence, mais selon le temps, alors avant l'existence du monde et du temps, il a dû y avoir un temps dans lequel le monde a manqué, puisque la non-existence a précédé l'existence ; et Dieu a précédé le monde pendant un certain intervalle qui a un terme à la fin, mais n'a pas de terme au commencement ; un temps sans fin a donc précédé le temps, et se trouve maintenant accompli. C'est pourquoi il est impossible de dire que le temps est produit, et il faut que le temps soit éternel. De la même façon, du fait du mouvement on déduit un mouvement éternel et l'éternité du mobile dans la perpétuité du mouvement duquel se perpétue le temps.

Réfutation : Elle consiste à dire : Le temps est produit et créé ; il n'y a avant lui aucun temps. Nous entendons par là que Dieu est antérieur au monde et au temps, qu'il a été et que le monde n'était point, puis qu'il a été et le monde avec lui. Cette parole : Il a été et le monde n'était point, exprime seulement l'existence de l'essence du créateur et le défaut de l'essence du monde. Cette parole : Il a été et le monde avec lui, exprime seulement l'existence des deux essences. Nous entendons par l'antériorité seulement ce fait que Dieu est seul en possession de l'existence, le monde étant considéré comme une personne unique. Si nous disons : Dieu a été et non Jésus, par exemple, ensuite Dieu a été et Jésus avec lui, l'expression ne renferme rien que l'existence d'une essence et l'absence d'une essence, ensuite l'existence des deux ; et il n'y a rien en cela qui oblige à poser un troisième terme, quand même l'imagination ne pourrait se

passer d'en poser un troisième ; il ne faut pas faire fond sur les erreurs de l'imagination.

On dira : Cette parole : Dieu a été et non le monde, laisse entendre un troisième terme, outre l'existence d'une essence et l'absence du monde. La preuve en est que si nous supposons que le monde vienne à manquer dans l'avenir, l'existence d'une essence et le défaut d'une autre seront une résultante, et il ne sera plus correct de dire alors : Dieu a été et non le monde ; mais il faudra dire : Dieu sera et non le monde. Or ce n'est pas ce que nous disons. Entre les mots *a été* et *sera* il y a donc une distinction, puisque l'un ne peut tenir lieu de l'autre. Examinons en quoi consiste cette distinction, il est clair qu'elle n'est pas dans l'existence de l'essence ni dans le défaut du monde, mais dans un troisième terme ; car quand nous disons, pour marquer le défaut du monde dans l'avenir : Dieu a été et non le monde, on nous répond : c'est fautif ; *a été* ne convient qu'au passé. Ce qui passe par son essence est le temps, et ce qui passe par autre chose est le mouvement, car le mouvement passe par le passage du temps. Donc il est nécessaire qu'il y ait eu avant le monde un temps déjà accompli, limité à la naissance du monde.

Nous répondons : Le sens fondamental des deux propositions est l'existence d'une essence et le défaut d'une essence ; la troisième chose dans laquelle réside la distinction de ces deux propositions est un rapport additionnel relatif à nous. En effet si nous supposons le défaut du monde dans l'avenir, et qu'après cela nous nous supposions de nouveau existants, nous dirions encore : Dieu a été et non le monde, et ce serait correct, que nous désignions par là le premier manque du monde ou le second qui a suivi son existence. Un signe que cela est relatif, c'est que l'avenir dans son identité peut devenir le passé et être désigné par le mot de passé. Tout cela naît de l'impuissance de l'imagination à comprendre un point de départ sans rien qui le précède ; et cet antérieur dont l'imagination ne se détache point, on le prend pour une

chose réellement existante, le temps. De même l'imagination est impuissante à supposer que le corps, dans la direction du zénith, par exemple, soit limité autrement que par une surface qui aurait un dessus ; et l'on se figure qu'au delà du monde est un lieu ou plein ou vide ; et quand on dit : il n'y a pas au delà de la surface du monde de dessus ni de distance, l'imagination se refuse à l'admettre. Ainsi lorsque l'on dit : il n'y a pas avant l'existence du monde d'antériorité qui ait une existence réelle, l'imagination en est épouvantée. Or il est possible que l'imagination se trompe, quand elle suppose au-dessus du monde un vide sans limite. Son erreur est rendue évidente si l'on remarque que le vide en soi est incompréhensible : La distance est inhérente au corps dont les dimensions sont étendues ; et du moment que le corps est fini, la distance, qui lui est inhérente, l'est aussi. Donc le plein cesse et le vide en soi est incompréhensible. Il est donc constant qu'il n'y a au delà du monde ni plein ni vide, quand même l'imagination refuserait de l'admettre. Ainsi on doit dire : De même que la distance de lieu est inhérente au corps, la distance de temps est inhérente au mouvement ; elle est l'extension du mouvement, comme celle-là est l'extension des dimensions des corps ; et comme prouver la limitation des dimensions du corps, interdit d'admettre une distance au delà de lui, de même prouver la limitation du mouvement dans les deux sens, interdit de supposer une distance de temps au-delà de lui, quelque attachement qu'ait l'imagination à cette représentation et à cette supposition. Il n'y a pas de différence entre la distance de temps, dont l'interprétation relative distingue ce qui est avant et ce qui est après, et la distance de lieu, dont l'interprétation relative distingue ce qui est au dessus et ce qui est au dessous. Si on peut établir qu'il y a un dessus sans dessus au-dessus de lui, on peut établir qu'il y a un avant sans avant avant lui autrement qu'en imagination, comme pour le dessus. Cette conséquence est nécessaire pour qui veut réfléchir. Tous les philosophes s'accordent à dire qu'il n'y a au-delà du monde ni plein ni vide.

Si l'on dit : Cette comparaison est fausse, parce que le monde n'a ni dessus ni dessous ; il est sphérique, et la sphère n'a ni dessus ni dessous ; mais tu appelles en elle le *dessus*, ce qui est du côté de la tête, et le *dessous*, ce qui est de l'autre côté. Ce sont là des noms relatifs à toi, et le côté qui est au-dessous devient dessus par rapport à un autre que toi, supposé de l'autre côté du globe de la terre, la plante de ses pieds à l'antipode des tiens. Les parties du ciel que tu supposes être en-dessus, le jour, viennent dans leur identité en-dessous ; et ce qui est en-dessous, revient en dessus par la rotation. Mais on ne peut supposer que ce qui est premier dans l'existence du monde, devienne dernier. Si nous imaginons un bâton gros à un bout, fin à l'autre, et que nous convenions d'appeler dessus la direction qui touche au bout mince et dessous l'autre côté, il ne résulte pas de là une inégalité d'essence entre les parties du monde ; il n'y a que des noms différents, relatifs à la figure de ce bâton, en sorte que si on renverse sa position, les noms sont renversés, sans que le monde change. Le dessus et le dessous sont purement relatifs à toi, les parties et les surfaces du monde n'en sont en rien modifiées. Au contraire la non-existence future du monde et le premier point de son existence lui sont essentiels, et on ne comprend pas que ce point change et devienne le dernier ; et cette non existence que l'on suppose dans l'anéantissement du monde, on ne se figure pas qu'elle devienne précédente. Donc les deux extrémités de l'existence limitée du monde, dont l'une est la première à l'autre la dernière, sont essentielles, et on ne comprend pas qu'elles changent lorsque les rapports extérieurs changent, au contraire de ce qui a lieu pour le dessus et le dessous. Si donc nous pouvons dire que le monde n'a ni dessus ni dessous, vous ne pouvez pas dire que l'existence du monde n'a pas d'avant ni d'après. Et du moment qu'il est constant qu'il y a un avant et un après, le temps n'a pas d'autre sens que ce que l'on entend par l'avant et l'après.

Nous répondons : qu'il n'y a pas de distinction essentielle

entre les deux expressions *dessus* et *dessous ;* mais si nous considérons les expressions de *dehors* et d'*extérieur* et que nous disions : le monde à un intérieur et un extérieur, est-ce que l'extérieur du monde est quelque chose de plein ou de vide ? ils répondent : Il n'y a dehors le monde ni plein ni vide ; et si vous entendez par *extérieur* sa surface supérieure, il a un extérieur ; mais si vous entendez autre chose, il n'a pas d'extérieur. De même lorsqu'on nous dit : y a-t-il un avant à l'existence du monde ? nous répondons : si vous entendez par là : Est-ce que l'existence du monde a un point de départ, c'est-à-dire une extrémité où elle commence ? alors le monde à un avant, comme il a un extérieur, lorsqu'on entend par là la limite où il cesse, la surface qui l'enveloppe ; mais si par *avant* vous entendez quelque chose d'autre, le monde n'a point d'avant, de même que si l'on entend par *extérieur* du monde quelque chose d'autre que la surface, le monde n'a point d'extérieur.

Si vous dites : on ne comprend pas le point de départ d'une existence que rien ne précède — *on vous répond :* Alors on ne comprend pas la limitation d'un corps existant que rien n'entoure. — Et *si vous dites* : ce qui l'entoure, c'est la surface qui le limite et rien d'autre, — *nous répondons* : son avant est le point de départ de son existence et rien d'autre.

Conclusion. Nous disons : Dieu existe et non le monde, et cette donnée même n'oblige pas d'affirmer autre chose ; et ce qui prouve que cela est l'œuvre de l'imagination que de spécifier cette donnée dans le temps et le lieu, c'est que l'adversaire, soutenant la thèse de l'éternité du corps, obéit à son imagination lorsqu'il le suppose produit, tandis que nous, qui soutenons qu'il est produit, nous suivons parfois notre imagination en le supposant éternel. Cela est vrai du corps ; si maintenant nous revenons au temps, l'adversaire ne peut pas supposer qu'un temps soit produit sans que rien le précède ; cependant le contraire de la thèse que l'on soutient peut être donné ou posé par l'imagination ; mais

cela ne peut pas être posé par l'imagination ; celui qui croit à la limitation d'un corps, comme celui qui n'y croit pas, sont également impuissants à supposer un corps, que ni plein ni vide n'entoure ; mais on cède à l'imagination si l'on admet cela. La raison pure qui, en vertu de l'argumentation, ne s'oppose pas à l'existence d'un corps limité, ne s'occupe pas de l'imagination ; et de même la raison pure ne s'oppose pas à ce qu'il s'ouvre une existence que rien ne précédait, nonobstant l'impuissance de l'imagination à le saisir ; elle ne consulte pas l'imagination ; celle-ci n'étant pas habituée à un corps limité qui n'ait pas à côté de lui un autre corps ou une atmosphère vide, ne retient généralement pas cette donnée ; et comme elle n'est pas non plus habituée à un produit qui ne suive autre chose, elle se fatigue à supposer un produit que rien d'existant ne précède. Voilà la cause de l'erreur ; elle tombe devant cette réfutation.

Ils ont une *seconde manière* de démontrer l'éternité du monde. Ils disent : il n'y a pas de doute que pour vous Dieu n'eût été capable de produire le monde avant le temps où il l'a produit, un an ou cent ans ou mille ans etc... auparavant, bien que ces hypothèses diffèrent par la grandeur et la quantité. Il faut donc admettre avant l'existence du monde quelque chose d'étendu, dont une partie puisse être plus longue qu'une autre. Si vous dites : on ne peut appliquer le mot d'année qu'après la production de la sphère et sa rotation, nous laisserons le mot d'année et nous emploierons une autre forme de raisonnement, en disant : Si nous supposons que la sphère du monde, depuis l'origine de son existence, a tourné de mille tours par exemple, Dieu aurait-il pu créer avant ce monde un second monde semblable, qui en serait aujourd'hui à son mille et centième tour ? Si vous répondez : non, c'est que l'éternel a passé de l'impuissance à la puissance et le monde de l'impossibilité à la possibilité ; et si vous répondez, oui : et il le faut bien, alors Dieu aurait-il pu créer un 3me monde qui achèverait

aujourd'hui son mille et deux centième tour ? Il n'y a pas de doute que oui. Nous disons donc : le monde que nous avons appelé le 3me, en raison de l'ordre de nos suppositions, quoiqu'il soit le plus ancien, eût-il pu être créé en même temps que celui que nous avons appelé le second, et finir actuellement son 1200me tour, tandis que l'autre finit son 1100me, tous les deux étant d'ailleurs égaux quant à la mesure et à la vitesse du mouvement ? Si vous dites : oui, c'est absurde, puisqu'il est impossible que deux mouvements égaux en vitesse accomplissent dans le même temps des nombres de rotations différents ; et si vous dites que le 3me monde qui a accompli 1200 tours, ne peut avoir été créé avec le 2me qui en a accompli 1100, mais que évidemment il l'a précédé d'une quantité égale à celle dont le 2me monde a précédé le premier, que nous avons appelé le premier parce qu'il s'est présenté d'abord à notre imagination, alors il y a une quantité possible, qui est double d'une autre, et sans doute aussi il y en a encore une autre qui est double de celle-là ; et cette quantité possible, dont une portion est plus longue qu'une autre d'une mesure connue, n'a d'autre réalité que le temps. D'ailleurs ces quantités mesurables ne sont pas une qualité de l'essence du créateur, d'après l'hypothèse, ni une qualité de l'absence du monde, puisque l'absence n'est rien ; en sorte que l'on se trouve en présence de quantités différentes. Or la quantité est une qualité qui requiert un support ; et ce support n'est autre que le temps, qui est la mesure du mouvement. Donc avant le monde, il y avait, suivant vous, une chose douée de quantité mesurable, le temps : avant le monde, il y avait un temps.

Réfutation. — Tout cela est l'œuvre de l'imagination. La voie la plus directe pour le réfuter consiste à comparer au temps l'espace. Nous disons donc : Etait-il dans la puissance de Dieu de créer la sphère haute plus grande qu'elle n'est d'une coudée ? S'ils répondent : non, ils se condamnent ; s'ils répondent : oui, il le pouvait aussi pour deux coudées, trois coudées et ainsi de suite indéfiniment. Nous concluons

alors : par là, ils admettent au delà du monde une distance mesurable et quantitative, puisque l'excès des deux coudées n'occupe pas ce qu'occupe l'excès d'une coudée. Il y a donc au dela du monde une quantité qui requiert un support, lequel est le corps ou le vide ; il y a donc au delà du monde un vide ou un plein. Que répondre à cela ? De même Dieu pouvait-il créer la sphère du monde plus petite d'une coudée, puis de deux coudées ? et n'y a-t-il pas dans ces deux hypothèses une différence du plein qui est retranché et de la place qu'il occupait, puisque le plein retranché par la diminution de deux coudées est plus grand que celui qui est retranché par la diminution d'une coudée. Donc le vide est mesurable ; mais le vide n'est rien ; comment serait-il mesurable ? Notre réponse au sujet des inventions de l'imagination posant des possibilités de temps avant l'existence du monde, est semblable à la leur au sujet des inventions de l'imagination posant des possibilités d'espace au delà du monde ; il n'y a pas de différence.

Si on dit : nous prétendons que cela n'est pas possible et et ne peut faire l'objet d'une hypothèse, que le monde ait été plus grand ou plus petit qu'il n'est. — Cette excuse est vaine pour trois raisons : 1° elle abaisse l'intelligence ; en supposant le monde plus grand ou plus petit qu'il n'est d'une coudée, l'intelligence ne fait pas la même chose qu'en supposant la coïncidence du noir et du blanc, de l'existence et de la non-existence. Ce qui est mauvais c'est de réunir ensemble l'affirmation et la négation, et c'est à cela que se ramènent toutes les absurdités. Leur prétention est donc infirme et fausse. 2° Puisque le monde est tel qu'il doit être, ne pouvant être plus grand ou plus petit, son existence selon ce qu'il est, est nécessaire, non possible, et le nécessaire se passe de cause. Dites donc ce que disent les impies qui nient l'auteur du monde et la cause, cause de toutes causes. Ce n'est pourtant pas là votre pensée. 3° L'adversaire ne peut éviter qu'on lui oppose une erreur égale à la sienne. Nous disons que l'existence du monde avant le temps où

elle s'est produite, n'était pas possible, mais que l'existence concorde avec la possibilité sans excès ni défaut. — *Si vous dites* : Ainsi l'Eternel passe de la puissance à l'impuissance. — *Nous répondons* : Parce que l'existence n'était pas possible, elle n'était pas non plus supposable ; la non réalisation de ce qui n'est pas possible ne prouve pas l'impuissance. — *Si vous dites* : comment était-elle impossible et est-elle devenue possible ? — *Nous répondons* : Il n'est pas absurde qu'elle soit impossible dans tel état et possible dans tel autre, comme une chose prise avec l'un de deux contraires ne peut être qualifiée par l'autre, tandis que prise sans celui-ci, elle peut être qualifiée par celui-là. — *Si vous dites* : Tous les états sont semblables en possibilité, — *on vous répond* : les quantités aussi sont semblables. Comment une quantité serait-elle possible et cesserait-elle de l'être, si on la fait plus grande ou plus petite d'un ongle ? Si ceci n'est pas absurde, cela ne l'est pas. Voilà la manière de répondre. — Le fond de la réponse est que leur manière de traiter des possibles n'a pas de sens. Il n'y a de sain que ceci : Dieu est éternel, puissant ; l'acte ne se refuse jamais à lui, s'il le veut. Il n'y a rien dans cette donnée qui oblige à affirmer un temps étendu ; mais c'est l'imagination qui, par confusion, y ajoute cet élément autre.

Leur 3me preuve de l'éternité du monde. Ils se contentent de dire : l'existence du monde était possible avant son existence réelle. En effet il est absurde qu'elle soit d'abord impossible puis qu'elle devienne possible. Cette possibilité n'a pas de commencement ; elle ne cesse d'être, et l'existence du monde ne cesse d'être possible, puisqu'il n'y a aucun état dans lequel on puisse qualifier le monde d'impossible. La possibilité ne cesse pas, non plus que le possible ne cesse d'être concomitant avec la possibilité : Cette proposition que l'existence est possible, signifie qu'elle n'est pas absurde. Si donc son existence est toujours possible, elle n'est jamais absurde ; autrement, si son existence était une fois absurde, nous ne pourrions plus dire qu'elle est

toujours possible ; et s'il était faux de dire qu'elle est toujours possible, il serait faux de dire que sa possibilité est éternelle. Mais s'il est faux que sa possibilité est éternelle, il est juste de dire que sa possibilité a un commencement ; il est juste de dire aussi qu'elle a un commencement avant lequel le monde était impossible. On est conduit ainsi à affirmer un état dans lequel le monde n'était pas possible et où Dieu n'était pas puissant.

Réfutation. Le monde est toujours possible quant à sa production, et on n'imagine pas de temps où il ne puisse être produit ; son existence est décrétée de toute éternité, mais il n'est pas produit toujours. Le fait d'avoir lieu n'est pas concomitant avec la possibilité ; il en est distinct. C'est ainsi que vous dites pour l'espace : que l'on peut supposer le monde plus grand qu'il n'est ou la création d'un corps au dessus du monde, puis d'un autre au dessus de celui-là, et ainsi de suite indéfiniment ; il n'y a pas de terme à la possibilité de cet accroissement ; malgré cela l'existence du plein absolu et sans borne est impossible. De même une existence sans terme est impossible. On dit : ce qui est possible, c'est un corps limité par une surface, mais dont on ne détermine pas les dimensions en grandeur ou en petitesse. De même on doit dire : le possible c'est la production ; mais le commencement de l'existence n'est pas déterminé pour plus tôt ou plus tard ; le principe qu'il est produit est seul déterminé. C'est cela le possible, et rien d'autre.

Leur 4e preuve. Ils disent : Tout ce qui est produit est précédé par la matière dans laquelle il est produit, puisque le produit ne peut se passer de matière ; donc la matière n'est pas produite, et le produit consiste seulement dans les formes, les accidents et les modes qui surviennent à la matière. *Démonstration*. L'existence de tout produit, avant qu'il soit produit, est ou possible ou impossible ou nécessaire. Il est absurde qu'elle soit impossible, parce que l'impossible dans son essence n'existe jamais ; il est absurde qu'elle soit nécessaire, parce que ce qui est nécessaire dans son essence

ne manque jamais. Cela prouve qu'elle est possible dans son essence ; donc la possibilité de l'existence du produit a lieu avant son existence même ; mais la possibilité de l'existence est une qualité qui ne subsiste pas par elle même, mais qui a besoin d'un lieu auquel elle s'ajoute ; or il n'y a d'autre lieu que la matière ; donc elle s'ajoute à la matière. C'est comme lorsque nous disons : Cette matière est susceptible de recevoir le chaud ou le froid, le blanc ou le noir, le repos ou le mouvement ; nous entendons que la production de ces modes et la survenance de ces changements sont possibles en elle. Donc la possibilité est une qualité de la matière et la matière n'a pas elle-même de matière ; il n'est en conséquence pas possible qu'elle soit produite. En effet, si elle était produite, la possibilité de son existence précèderait son existence, et cette possibilité subsisterait par soi sans s'appuyer sur rien, bien qu'elle soit une qualité et qu'on ne comprenne pas qu'elle subsiste par soi. Il n'est pas possible de prétendre que le sens de possibilité revienne à celui d'être supposable et à ce sens que l'éternel peut décréter ce possible, parce que nous ne savons qu'une chose est supposable que parce qu'elle est possible, et nous disons : cette chose est supposable parce qu'elle est possible, ou : elle n'est pas supposable parce qu'elle n'est pas possible. Et si cette proposition : cela est possible, revenait à : cela est supposable, c'est comme si nous disions : cela est supposable parce que c'est supposable, ce qui est une tautologie. Il est ainsi prouvé que la possibilité de la chose constitue un premier jugement de l'esprit, jugement externe qui conduit à la connaissance du second jugement, à savoir que cette chose est supposable. Il n'est pas admissible que cela revienne à la science qu'a l'éternel de la possibilité de la chose ; car la science appelle un connu, et la possibilité est le connu, mais n'est pas la science ; elle est de plus une qualité et il faut une essence à laquelle cette qualité s'ajoute, qui ne peut être que la matière. Donc tout produit est précédé d'une matière et la matière première n'est pas produite.

Réfutation. La possibilité dont ils parlent se ramène à un jugement de l'intelligence. Toute chose dont l'intelligence suppose l'existence, cette supposition n'étant empêchée par rien, nous l'appelons possible ; si cette supposition est empêchée, nous l'appelons impossible ; et si nous ne pouvons supposer qu'elle manque, nous l'appelons nécessaire. Ce sont là des jugements intellectuels qui ne requièrent aucun être réel dont ils seraient les qualités.

Il y a trois manières de le prouver :

1° Si la possibilité exigeait une chose réelle qu'elle qualifiât et dont on dirait qu'elle est sa possibilité, la non-possibilité exigerait aussi une chose réelle dont on dirait qu'elle est la non-possibilité ; mais l'impossible n'a pas d'existence dans son essence, et il n'y a pas de matière sur laquelle s'appuie l'absurde, en sorte que la non-possibilité soit une qualité de cette matière.

2° Le noir et le blanc, avant qu'ils existent, sont jugés possibles par l'esprit. Si cette possibilité est une qualité du corps auxquels ils s'appliqueront, en sorte que l'on veuille dire que ce corps peut être noir ou être blanc, alors le blanc n'est pas possible en soi, et il n'a pas la qualité de possibilité. Le possible est seulement le corps, et c'est à lui que la possibilité s'ajoute. Le noir lui-même, dans son essence, ne laisse pas décider s'il est possible, nécessaire ou impossible ; et cependant il faut bien dire qu'il est possible. Cela prouve que l'intelligence, dans son jugement sur la possibilité, ne réclame pas un sujet réellement existant auquel s'ajoute la possibilité.

3° Les âmes des hommes selon les philosophes, sont des substances subsistant par elles-mêmes, sans corps ni matière, et qui ne sont pas non plus imprimées dans une matière ; elles sont produites, selon l'opinion d'Avicenne et des argumentateurs ; elles sont possibles avant d'être produites, et elles n'ont pas d'essence ni de matière. Or leur possibilité est une qualité qui ne se ramène pas au décret de l'être puissant ni a l'agent. A quoi se ramène-t-elle donc ? Leurs conceptions se retournent ainsi contre eux.

Si l'on dit : Il est absurde de réduire la possibilité à un jugement de l'intelligence. En effet un jugement de l'intelligence signifie seulement la science de la possibilité, et la possibilité est le connu ; elle n'est pas la science, mais la science l'enveloppe, la suit, et dépend de ce qu'elle est ; et quand même la science viendrait à manquer, le connu ne manquerait pas ; si au contraire le connu s'évanouissait, la science périrait ; le connu et la science sont deux choses distinctes, dont l'une suit et l'autre précède. Si les hommes intelligents cessaient de concevoir et de penser la possibilité, nous dirions : ni la possibilité, ni les possibles en eux-mêmes n'en sont supprimés ; mais les intelligences seulement les négligent ; et si les intelligences et les hommes intelligents venaient à manquer, la possibilité subsisterait sans aucun doute. Les trois points ci-dessus ne constituent pas des preuves. L'impossibilité est aussi une qualité qui requiert un être réel auquel elle s'ajoute ; ce qui est impossible, c'est la réunion de deux contraires. Si le lieu de la qualité est blanc, il lui sera impossible d'être noir en même temps ; il faut donc un objet, qu'on appelle *le qualifié*, relatif à cette qualité ; et c'est en cet objet que le contraire est dit impossible ; donc l'impossibilité est une qualité qui subsiste en un objet auquel elle s'ajoute. Pour le premier point il est clair que l'impossibilité est la qualité de l'être nécessaire. Pour le second point à savoir que le noir en soi est possible, c'est une erreur ; car si le noir est pris isolé sans un lieu où il réside, il est impossible et non possible ; il ne devient possible que quand on suppose une forme dans le corps ; alors le corps change par le changement de forme, et ce changement est possible dans le corps. Autrement, le noir n'a pas d'existence distincte qui lui permette d'avoir la qualité de possibilité. Quant au 3me point, à savoir l'âme, elle est éternelle selon plusieurs, mais elle peut entrer dans la dépendance des corps. Cependant vos principes ne vous obligent pas d'admettre cette opinion. Parmi ceux qui admettent que l'âme est produite, les uns croient qu'elle est imprimée dans la matière suivant le

mélange des humeurs, comme le montre en certains passages le discours de Galien. Alors il y a une essence de matière et la possibilité de l'âme est une qualité de cette matière. D'après l'opinion de ceux qui professent que l'âme est produite et non imprimée, c'est-à-dire qu'il est possible que la matière soit régie par une âme raisonnable, la possibilité, antérieure à la production, est une qualité de la matière ; car quoique l'âme ne soit pas imprimée en elle, elle est du moins en rapport avec elle, puisqu'elle la gouverne et la fait agir. C'est pourquoi la possibilité doit être attribuée à la matière.

La réponse est : qu'il est toujours exact que la possibilité, la nécessité et la non-possibilité se réduisent à des jugements de l'esprit ; nous maintenons ce que nous avons dit à cet égard, et cette proposition que la science exige un connu. — Nous disons donc : La connaissance a un connu tel que la coloration, l'animalité et les autres idées générales. Celles-ci se trouvent dans l'esprit, d'après les philosophes ; elles sont des connaissances, et ils ne disent pas qu'elles n'ont pas de connu, mais que leur connu n'existe pas en réalité ; en sorte que les philosophes voient bien que les idées générales existent dans leurs intelligences, non dans les réalités ; il n'existe dans la réalité que les individus et les personnes ; ceux-ci sont sentis et non connus, mais de leur perception, l'esprit tire un jugement intellectuel, pur de matière. Ainsi la coloration est une idée distincte dans l'esprit, qui n'est ni la noirceur ni la blancheur ; or on ne se figure pas dans la réalité une couleur qui ne serait ni blanche, ni noire, ni autrement ; mais la forme de la coloration se trouve dans l'esprit sans spécification ; et l'on dit : elle est une forme qui existe dans les intelligences, non dans la réalité. Si cela n'est pas inadmissible, ce que nous avons dit ne l'est pas non plus.

Quant à leur argument que, si les intelligents venaient à manquer où à omettre de penser, la possibilité ne manquerait pas. — Nous répondons : s'ils viennent à manquer, est-

ce que les idées générales qui sont les genres et les espèces manqueront ? — S'ils disent : oui, c'est qu'elles ne doivent être entendus que comme des idées résidant dans les esprits, et c'est ce que nous prétendons de la possibilité ; et s'ils croient qu'elles subsistent dans la science de Dieu, il en faut dire autant de la possibilité ; et la conséquence s'ensuit, et notre but est atteint qui était de réfuter leurs discours.

Ils présentent *une excuse* touchant l'impossibilité, à savoir qu'elle s'ajoute au corps qualifié par le contraire de la chose impossible. — Mais il n'en est pas ainsi pour tout ce qui est impossible. Par exemple l'existence d'un associé à Dieu est absurde, et il n'y a pas de matière que qualifie cette impossibilité. — S'ils pensent que l'impossibilité d'un associé signifie l'isolement de Dieu dans son essence et dans son unité, et que l'isolement doit être nécessairement une qualité de Dieu, — nous répondons : cela n'est pas nécessaire, puisque le monde coexiste avec lui ; il n'est donc pas isolé. — S'ils pensent que son isolement de tout semblable est nécessaire, et que le manque du nécessaire est impossible, et que c'est là ce qui le qualifie, nous répondons : Alors la possibilité de l'existence du monde signifie pour nous que l'isolement de Dieu par rapport au monde n'est pas tel que son isolement par rapport à tout semblable, et que si son isolement de tout semblable est nécessaire, son isolement des créatures possibles n'est pas nécessaire ; de cette manière nous imposons la possibilité à Dieu, par la même méthode par laquelle ils imposent l'impossibilité à l'essence de Dieu, en permutant l'expression d'impossible avec celle de nécessaire, puis en faisant de l'isolement une qualité de Dieu, avec l'épithète de nécessaire.

Ils présentent *une autre excuse* relative au noir et au blanc, disant qu'ils n'ont pas d'âme ni d'essence distincte. C'est vrai, je veux dire dans la réalité ; mais dans l'intelligence, non. Car l'intelligence a l'idée générale du noir et juge qu'il est possible dans son essence.

Vaine aussi l'*excuse* touchant les âmes produites ; car ces

âmes ont des essences dictinctes et une possibilité antérieure à leur production, qui n'y est pas ultérieurement ajoutée. Leur proposition que la matière a la possibilité d'être régie par l'âme exprime une qualification éloignée ; et si vous vous contentez de cela, vous êtes près de dire que la possibilité des choses produites signifie que celui qui décrète leur production a réellement la puissance de les produire : la possibilité serait ainsi une qualité de l'agent, quoiqu'elle ne soit pas imprimée en lui, comme elle est une qualité du corps patient, bien qu'elle ne soit pas imprimée en lui. Le rapport à l'agent est le même que le rapport au patient, puisqu'il n'y a pas impression dans aucun des deux.

Si l'on dit : Vous avez eu soin dans toutes vos réfutations de comparer les opinions adverses, mais vous n'avez pas résolu tous les doutes que vous avez soulevés. — *Nous répondons* : la réfutation est la preuve de la fausseté d'un discours ; le sens dans lequel on doit résoudre les doutes est donné par la réfutation même et la fin que l'on y cherche. Nous ne nous sommes engagés dans ce livre qu'à montrer la fausseté de leur doctrine et à confondre les voies de leurs preuves, de façon à faire voir comment celles-ci se détruisent. Nous ne nous sommes pas proposés d'y répondre d'après une doctrine déterminée. Aussi ne nous écarterons-nous pas du but de ce livre, et nous dispenserons-nous de compléter la preuve de la production du monde, puisque notre intention est seulement de renverser leur croyance en son éternité. Pour ce qui est de l'établissement de la vraie doctrine, nous y consacrerons un livre après avoir achevé celui-ci, si Dieu nous y aide, et nous l'intitulerons : les fondements des croyances (Qawâ'id el-'aqâ 'id) ; nous nous y occuperons de fonder, comme nous nous occupons, dans celui-ci, de détruire.

B[on] Carra de Vaux.

DE LA CONJUGAISON NÉGATIVE

AINSI QUE DE

L'INTERROGATIVE ET DE LA DUBITATIVE

(Suite et fin.)

7° *Du procédé de modification de l'ordre des mots.*

Ce procédé, très usuel à l'interrogatif, est exceptionnel au négatif, et en outre, il n'existe jamais seul, mais se cumule avec divers autres moyens. Nous l'avons déjà signalé plusieurs fois en passant ; nous réunissons maintenant ce qui le concerne.

En langue Woloff, au parfait, on dit : *nek on nâ bur*, j'ai été roi ; *nek on nga bur*, tu as été roi, et au négatif *neku ma on bur*, je n'ai pas été roi ; *neku la on bur*, tu n'as pas été roi ; un signe du parfait se trouve ainsi à deux places différentes.

8° *De l'absence de toute conjugaison négative.*

Dans un certain nombre de langues, celles qui n'ont pas été énumérées ci-dessus, il n'y a pas de conjonctive négative, même au plus faible degré. Celle qui consiste dans le simple emploi de particules négatives fait elle-même défaut. La négation ne consiste plus qu'en un adverbe négatif, un pronom ou un substantif négatifs indépendants, dont il sera question dans l'appendice.

COMPARAISON DES AFFIXES NÉGATIFS.

Il est intéressant de dépouiller les affixes négatifs ci-

dessus énumérés quant à leurs racines lexiologiques, et après les avoir rangés en divers groupes, de voir si l'on ne pourrait, provisoirement, établir quelque concordance entre eux. C'est dans ce but que nous avons dressé le tableau suivant :

Racine *m, n, ng,*

Nama	*tama,*	Ewe	*nge,*
Kalinago	*m,*	Vei	*na,*
Algonquin	*nama,*	Tupi-Guarani	*na,*
Nuba	*mun, min, tam,*	Kichua	*ama, mama,*
Il Oigob	*ma,*	Copte	*en, an,*
Vieil égyptien	*nen,*	Serer	*and,*
Odschi	*n,*	Aléoute	*ngit,*
Sonhrai	*na,*	Groënlandais	*ngi,*
Langues Bantu	*nga,*	Japonais	*anu, anai, nu, mai,*
Cafre	*nga,*	Tamoul	*êne,*
Suahili	*ha,*	Kanuri	*en,*
Auca	*no,*	Nuba	*mun, min,*
Turc	*ma,*	Finnois	*af,*
		Kunama	*ammi, inni,*
Khassia	*in.*	Indo-German.	*non, ne, nicht.*

Racine, *l, r.*

Bagrimma	*li,*	Kudagu	*ule,*
Mosquito	*ras, biara,*	Mordouïn	*üllö,*
Assyrien	*la, ul,*	Bilin	*li, alli.*
Auca	*la,*		
Aléante	*lä, ulok,*		
Mande	*lu,*		
Vei	*re,*		
Woloff	*ul,*		
Serer	*er,*		
Aléante	*l,*		
Groënlandais	*l,*		

Racine, *k, h.*

Bari	*ko,*	Polynésien	*ikai,*

Afrik	*he, ho, hu,*	Nengoné	*haga,*
Muzuk	*koi,*	Bedzha	*ke,*
Algonquin	*eka,*	Hürkan	*ah, agu.*
Kolh	*ka,*		
Il Oigob	*ka,*		
Mazatèque	*he,*		

Racine *p, b.*

Mafor	*ba,*	Tongouse	*pat, pa,*
Muzuk	*pai, ba,*	Haussa	*ba,*
Kalinago	*pa,*	Vei	*bi,*
Japan	*bav,*	Woloff	*bu,*
Caraïbe	*pu, bu, mu, puri,*	Brahui	*pa,*
Vieil Egyptien	*bu,*	Bedjha	*ba, bi.*
Koibale	*pa, ba, ma.*		

Racine, *t, s.*

Logoné	*sa,*	Kurine	*ta, du,*
Maba	*ta,*	Dinka	*tshi,*
Koggaba	*za,*	Ganda, Tonga	*tu, ti,*
Chiapanèque	*to,*	Langues Bantou	*si,*
Anti	*te, ato.*	Ude	*the,*
		Mandé	*te,*
		Chiquito	*tse,*
		Woloff	*du,*
		Tulu	*dzi,*
		Brahui	*ta,*
		Kürine	*te, ti,*
		Ude	*te.*

La comparaison de ces divers indices peut amener à certaines conclusions qui seraient prématurées, si elles étaient définitives et absolues, mais qui peuvent être utiles à titre provisoire, parce que les faits sont trop remarquables pour ne pas les voir.

Ce sont des racines diverses, et on devait s'y attendre, que les diverses langues ont employées, mais leur fréquence est inégale.

Celle *m*, *n*, *ng*, est usitée dans le plus grand nombre de langues, elle est conforme aux adverbes de négation *non*, *nein*, *no*, employés non seulement en Indo-Européen, mais aussi ailleurs ; on peut y réunir l'indice *p*, *b*, qui semble avoir le même caractère. Il s'agit partout de la nasale au son sourd, *n*, *m*, *ng*, ou de la labiale qui d'ailleurs est amenée par l'*m*. Il semble qu'il y a bien convenance entre un tel son et l'idée de la négation.

Celle *l*, *r*, est aussi très fréquente et peut se confondre avec celle *h*, *k*, car on passe facilement d'un de ces phonèmes à l'autre ; ici il s'agit, du moins pour l'*r* et le *k*, d'un son éclatant et la même convenance ne peut être invoquée. Mais ces sons marquent une certaine répulsion, et la négation, surtout dans le sens de prohibitif qu'elle revêt à l'impératif, ne justifie-t-elle pas ce sentiment peut-être aussi (nous verrons que le *k* est l'indice de l'interrogatif) et y a-t-il eu passage de l'un à l'autre de ces concepts qui se relient parfois étroitement.

Il reste la racine *t*, *s*, qui domine dans plusieurs langues.

Il en résulte qu'il n'y a pas unanimité dans le choix de la racine qui convenait à la négation, mais seulement des tendances. Une d'elles semble dominer les autres ; c'est l'expression par les labiales ou les nasales, étroitement apparentées entre elles quant à l'effet.

Nous verrons plus loin, en ce qui concerne l'indice d'interrogation, qu'il y a eu aussi tendance à une expression uniforme dans les diverses langues.

S'il en était ainsi (on ne peut songer à un emprunt, puisqu'il s'agit de peuples éloignés les uns des autres, ni de parenté généalogique), il y aurait eu rencontre dans une expression semblable pour exprimer une idée identique, ce qui n'aurait rien d'étonnant quand il s'agit d'une idée générale ; les nations se sont rencontrées lexiologiquement, comme elles le font si souvent grammaticalement.

Evolution de la conjugaison négative.

Nous avons décrit les divers processus plus ou moins complets et de différentes natures de la conjugaison négative. Dans cette description nous avons suivi une sériation ; celle du procédé le moins complet et par conséquent le plus simple au procédé le plus complet ; nous n'en avons pas établi d'autres, et cela à dessein, parce que nous voulions ne nous permettre aucune hypothèse.

Mais maintenant il est permis de se demander quelle a été l'évolution dans le temps de ces divers procédés.

Comme toujours on a commencé, non par les plus simples, mais par les plus compliqués et les plus complets à la fois. L'observation, en outre, le prouve. Chez les peuples les plus avancés en civilisation, les Indo-Européens, les Sémites, il n'y a point ou presque point de conjugaisou négative ; on nie analytiquement par l'emploi d'adverbes négatifs. Au contraire, chez les peuples de civilisation moins avancée, chez les Finnois, par exemple, la coujugaison négative proprement dite règne encore ; on la rencontre chez des peuples sauvages. Il sera facile de constater, en relisant ce qui précède, que l'ordre de l'évolution est l'inverse de celui que nous avons adopté dans notre exposé, où pour plus de clarté nous avons commencé par les procédés les plus simples.

Cette évolution n'a pas lieu d'étonner. On sait que les peuples de civilisation nulle ou faible ont une grammaire très compliquée. Il suffit de citer la conjugaison de l'Algonquin, de l'Iroquois, du Basque, etc. Le motif en est que, dans la grammaire comme dans la lexiologie, les peuples primitifs ont des idées concrètes, et aussi des idées essentiellement subjectives. Cette subjectivité est ici essentielle, elle nous rend compte de la conjugaison négative et de son emploi gradué.

Rien de plus subjectif que le concept de la négation, il en est de même, d'ailleurs, de l'interrogation. Or, le sub-

jectif domine dans la psychologie des peuples primitifs ; ils rapportent tout à eux, et leur conversation exige une interlocution constante ; de là l'importance chez eux du pronom personnel. Le sauvage, comme l'enfant, interroge sans cesse ; de même il se laisse interroger, affirme, nie ou doute. La vérité objective, en elle-même, se présente plus rarement à son esprit. C'est exactement le contraire chez les peuples civilisés, qui expriment d'abord tel fait objectivement et ne le subjectivent ensuite que de temps en temps et par une expression ajoutée de négation ou de doute personnels.

On comprend dès lors que le négatif ait été tout d'abord l'égal du positif, et que le verbe substantif, par exemple, quand il existait, car il est abstrait, fut au moins subjectif et se conjugât également des deux manières ; un tel procédé semble le plus ancien, et quand ce verbe manquait, on conjugait au moins la particule négative, ce qui la mettait sur le même pied que le positif. Puis, on dut conjuguer négativement par l'infixe de la négation avec déformation du reste du verbe. Plus tard la négation quitta sa place, sans sortir du conglomérat, en se préfixant ou en se suffixant jusqu'à ce qu'elle se détachât tout à fait.

Tel a été l'ordre général ; il n'a pas dû être exactement le même partout, car le même état linguistique n'affleure pas dans chaque langue, mais nous pensons qu'il a été celui de l'ensemble de l'évolution.

II.

De la conjugaison dubitative.

Le dubitatif est propre aux langues Algonquines. Voici quelle est son expression et son emploi en Cri.

D'abord, dans les verbes neutres, le dubitatif est de trois sortes : 1° le dubitatif ordinaire, exprimé par *tuke* ; 2° le dubitatif probable, exprimé par *kuban*, et 3° le dubitatif suppositif exprimé par *a*.

C'est sur l'élément *tuke* que s'applique le pluriel : *itwe-tuke*, il dit peut-être ; *ki wâbbattennâ-tuke*, tu vois sans doute. D'autres adverbes peuvent remplacer *tuke* : *mâskutch*, *wisko*, etc.

Le dubitatif probable s'exprime par *kuban* à l'indicatif ; ce dubitatif s'emploie quand on parle d'une chose qu'on suppose devoir se faire, quoiqu'on n'en soit pas témoin : *ki notinitukubanik*, ils se sont probablement battus.

Le dubitatif suppositif marqué par *a* à l'indicatif s'emploie dans les phrases suivantes : *tâpwewâ ko ikkiniyik*, on doit croire qu'il dit vrai puisque cela arrive.

Dans les verbes transitifs, il en est de même, sauf quelques nuances. Le dubitatif probable s'emploie quand il s'agit de choses ou de personnes dont on n'a plus le souvenir ou qu'on n'a pas vues, qu'on suppose avoir agi ou existé ainsi.

Un fait très remarquable, et qui n'a pas été encore remarqué, c'est que la langue française possède une véritable conjugaison dubitative exprimée par le négatif *ne*, et c'est un des cas d'échange entre le dubitatif et le négatif.

Cela se présente dans les propositions subordonnées, où l'on rencontre *ne* et où cependant il n'y a point de négation. En voici des exemples :

Après les verbes : *empêcher*, *éviter*, *prendre garde*, le verbe de la proposition subordonnée prend *ne* : *La pluie empêcha qu'il ne s'en allât promener* ; l'expression logique serait : *la pluie empêcha qu'il s'en allât promener ;* car on ne nie rien, mais on doute, il serait peut-être allé se promener.

De même il faut employer *ne* après les expressions restrictives *à moins que*, *de peur que* : *cachez-lui votre dessein de peur qu'il ne le traverse*. Ici encore *ne* n'a rien de négatif, et exprime le dubitatif.

De même le *ne* s'emploie après les verbes *craindre*, *appréhender*, *avoir peur*, *redouter*, *trembler*, *se défier*, si la proposition principale n'est ni interrogative ni négative : *j'ai peur que cela ne vous fasse de la peine*. Ce *ne* est dubitatif.

Que si la proposition principale est négative ou interrogative on n'emploie pas *ne* : *Craignez-vous qu'il lui arrive quelque chose ; je ne crains pas qu'il arrive*. Cela se comprend, car alors il n'y a plus de doute dans le second cas, et dans le premier, le doute ne peut exister que dans l'esprit de l'interlocuteur et non chez celui qui parle. Enfin si la proposition principale est à la fois négative et interrogative, on emploie de nouveau *ne* : *Ne craignez-vous pas qu'il ne vienne,* car le doute réapparait alors chez celui qui parle.

Ce qui prouve que le *ne* est dubitatif alors et non négatif, c'est que si on ne veut point exprimer une négation, il faudra ajouter *pas* : *je crains qu'il ne vienne pas*.

Enfin, après les verbes *douter*, *nier*, *contester*, *désespérer*, *disconvenir*, au négatif ou à l'interrogatif, la proposition subordonnée doit contenir le *ne* dubitatif : *Je ne doute pas qu'il n'arrive ; doutez-vous que je ne sois malade si je fais cette imprudence ?* Que si la proposition principale n'est ni dubitative, ni interrogative, on supprime *ne* : *Je doute qu'il vienne ;* la dubitation est suffisamment exprimée par le verbe *douter*.

III.

De la conjugaison interrogative.

a) 1er moyen. Préfixation ou suffixation.

Cette conjugaison existe en Mazatèque. Cette langue se forme en préfixant *a* : *a-shinda-a*, suis-je bon ? *a shinda-hi*, es-tu bon ?

Dans ces exemples, le pronom personnel est rejeté à la fin ; il peut aussi bien se trouver entre l'interrogation et le verbe : *a-a-shindà, a-hi-shinda*.

Dans une troisième forme, on répète deux fois le pronom personnel, avant et après le verbe : *a-a-shinda-a*, *a-hi-shindà-hi*.

On peut cumuler l'intèrrogatif et le négatif : *a-shindá-he-a*, ne suis-je pas bon ; *a-shindà-he-hi*, n'es-tu pas bon. Ou bien :

a-a-shindà-he, *a-hi-shinda-he*; ou enfin : *a-a-shindà-he-a*, *a-hi-shinda-he-hi*.

Ce qui est très curieux, c'est que le Mazatèque a une conjugaison exclamative. On prépose *ta* qui signifie *beaucoup* : *ta-nda-a*, que je suis bon.

Le Mosquito possède aussi un verbe interrogatif. Cette interrogation est indiquée par la suffixation de *ki*, mais quelquefois l'intonation suffit : *dia luk-i-sma*, que penses-tu ? *lul-i-krik-amna-ki*, fléchirai-je le genou.

L'interrogatif existe aussi en Anti. On suffixe au verbe la particule *ntari* et on intercale le complément entre le verbe et cette particule : *ogita pi-jata-ntari ?* pourquoi vas-tu ? *ogita-te pi-nita-nta-na-ri ?* pourquoi m'aimes-tu ? le régime est incorporé dans la particule interrogative, ce qui est fort curieux.

Le Caribe a la voix interrogative qui se forme par la suffixation de *ca*, ou de *a-n* dans les diverses langues de cette famille.

Cumanagote : *m-ar-an-ca*, le portes-tu ? *mad-arop-an-ca*, l'a-t-il envoyé ? *hu-apchama-ch-ca*, le foulé-je ?

Chayma : *m-ac-an-a*, l'as-tu égréné ? *mu-pur-an-ca*, l'as-tu grillé ? *n-unu-an-ca*, a-t-il crû ?

Accawai : *ozhe-m-ey-an*, où es-tu ! *oruh-gaie-wey-an*, dans quoi serai-je ? *orura-ch-inin-y-an*, que boirai-je ? *onuhra-ko-n-ahnin-y-an*, qui le prendra ?

Caribi : *mi-pasitu-y-an*, le conforteras-tu ?

Oùayana : *tumoksé-ca moguéré*, est-il arrivé ? *tipocsé-ca-mné*, sens-tu ? *ti-panany-maye-ca amore*, l'entends-tu ? *ariùé-ca téhé oyà*, manges-tu du caïman ?

Tamanaque : *Pedro-ca n-atchi-i*, peut-être fut-ce Pierre ?

Le Dacotah possède un interrogatif consistant en la particule *he* qu'on place à la fin de la proposition : *wicayada he*, crois-tu ? On emploie aussi *ka* à la place du pronom *il*, comme indice d'interrogation : *he-taka hogan ka*, quelle espèce de poisson est-ce ?

Le Kechua possède un interrogatif qui s'exprime en

suffixant au verbe la particule *chu* : *micunki-chu*, as-tu mangé ? *mana-chu-micuaman*, ne veut-il pas manger ?

Dans ce dernier exemple, il y a à la fois négation et interrogation et la particule interrogative s'insère entre l'interrogation et le verbe.

La particule interrogative disparait, lorsqu'il y a un pronom ou un adverbe interrogatif.

Lorsque le verbe est accompagné d'un auxiliaire, la place de *chu* est transposée, la particule est suffixée au participe et ainsi enclavée entre lui et le verbe auxiliaire : *puïctapas llamka-chik-chu ca-nki*, as-tu fait travailler quelqu'un ?

On rend l'interrogation plus pressante en employant l'expression *tak-chu* : *rimanki-tak-chu*, as-tu dit cela ?

Ce qui est très remarquable, c'est qu'à la particule interrogative correspond une particule responsive, c'est-à-dire que la réponse contient un indice indiquant qu'il y a eu interrogation. Cette particule est *ari* ou *cha* : *pim caytà rîman ? noca-cha*, qui te le dira ? moi.

Enfin le Kechua possède la forme exclamative. C'est l'impératif accompagné d'une particule de prière *aá*, *puni* : *aá rima-hua-y*, dis-le moi ; *chayta micuy-puni*, mange ceci sûrement.

D'ailleurs la particule *chu* n'est pas propre exclusivement à l'interrogation, mais sert aussi d'expression pour la négation.

Dans le Cri, et aussi dans les autres langues de la famille algonquine, l'interrogation s'exprime en suffixant *tchi* et quelquefois *na* : *kiya tchi*, est-ce toi ? *ki petten-tchi*, entends-tu ? *ki wâbetten-na*, le revis-tu ?

Si l'interrogation est négative, on emploie *name-tchi* pour *namawija-tchi* : *nametchi-ki-wi*, ne veux-tu pas donner ?

Tchi peut aussi se placer après un autre mot du discours, pourvu qu'il ne soit pas tout-à-fait au commencement de la phrase.

S'il existe par ailleurs un adverbe interrogatif, on n'emploie plus le signe de l'interrogation. Il en ressort bien que *tchi*

n'est point un tel adverbe, mais une véritable particule interrogative.

L'interrogatif existe d'une manière très marquée en langue Tarasque ; il suffit pour interroger de changer la finale des verbes *ca* en *qui*, au présent et au parfait de l'indicatif ; à l'optatif et au subjonctif *piringa* se change en *pirini* : *ambére-xa-qui*, que fais-tu = quoi-tu-fais + particule.

On peut aussi supprimer cette vraie conjugaison et se servir des adverbes *nochu-hca*, *cachuhca*, *menchu-hca* ; dans ce cas, le pronom s'intercale entre *nochu* et *hca*.

Une particularité avec l'emploi de *nochu-chu*, c'est que cet adverbe demande la première personne dans la réponse, quoique le sens exige la troisième.

Le Mandchou obtient un verbe interrogatif en ajoutant à la fin du verbe les particules *ni* ou *o* : *genembi-ni*, va-t-il ? *ara-kha-ni*, a-t-il écrit ? *genere-o*, iras-tu ? *ara-mbi-khe-o*, écrivait-il ?

Le Kunama possède aussi une conjugaison interrogative. L'indice est *be* qui se suffixe à l'aoriste à la racine verbale et au futur à la forme entière du verbe :

lab = être sec.

Aoriste positif 3ᵉ p. *i-láb-ke* ; interr. *i-lab-i-be*.

Futur positif *i-lab-e-na* ; interr. *i-lab-é-ne-ba*.

Il y a aussi un interrogatif négatif ; aoriste *i-lab-inni-be* (*inni* est l'indice négatif).

Le Kafa forme le verbe interrogatif de la même manière ; la particule est *n*, *ni* et *mâ*. La première est en usage surtout au présent et au parfait. La particule *mâ* peut s'affixer à n'importe quel mot de la phrase : *ni wurâ jarabân-ghu-n*, que désire-t-il ? *warkâ ganjiráχ-ma*, as-tu bien dormi ?

Le Jagan suffixe la particule *ara* : *könna keia tu abeilan-ara*, qui t'a fait fort ?

b) 2ᵉ moyen. Conjugaison spéciale.

Les langues de la famille Esquimaude possèdent une

conjugaison interrogative, ainsi qu'une interrogative négative. En voici un exemple tiré du Groënlandais.

Il s'agit, dans cet exemple, du verbe réfléchi ; naturellement la première personne manque à ce verbe : *t'habilles-tu*, *s'habille-t-il*, etc. Mais nous devons mettre en regard la conjugaison positive.

Présent interrogatif.

	positif		interrogatif
	2 *matta-rpo-ti-t.*		2 *matta-rpi-t*
	3 *matta-rpo-k.*		3 *matta-rp-a*
pl.	2 *matta-rpo-se*	pl.	2 *matta-rpi-se*
	3 *matta-rpu-t*		3 *matta-rpe-t*
duel	2 *matta-rpo-ti-k*	duel	2 *matta-rpi-si-k*
	3 *matta-rpu-k*		3 *matta-rpe-k*

interrogatif négatif

matta-ngi-pi-t
matta-ngi-pa
matta-ngi-pi-se
matta-ngi-pe-t
matta-ngi-pi-si-k
matta-ngi-pi-se-k

Prétérit.

	2 *matta-rto-ti-t*		2 *matta-rto-ti-t*
	3 *matta-rto-k*		3 *matta-rto-k matta-rgi-tso-k*
pl.	2 *matta-rto-se*	pl.	2 *matta-rtu-se* etc.
	3 *matta-rtu-t*		3 *matta-rtu-t*
duel	2 *matta-rto-ti-k*	duel	2 *matta-rtu-ti-k*
	3 *matta-rtu-k*		3 *matta-rtu-k*

Futur premier.

Affirmatif.	
2 *matta-isau-ti-t*	2 *matta-iso-it*
3 *matta-isau-ok*	3 *matta-iso-a matta-isi-ngi-pa*

pl.	2 *matta-isau-se*	pl.	2 *matta-iso-vi-se*
	3 *matta-isau-pu-t*		3 *matta-iso-pe-t*
duel	2 *matta-isau-tik*	duel	2 *matta-iso-vi-si-k*
	3 *matta-isau-pu-k*		3 *matta-iso-pe-k*

Futur second.

	2 *matta-roma-rpo-ti-t*		2 *matta-romar-pi-t*
	3 *matta-roma-rpo-k*		3 *matta-romar-pi*
			matta-roma-ngi-pa
pl.	2 *matta-roma-rpo-se*	pl.	2 *matta-romar-pi-se*
	3 *matta-roma-rpu-t*		3 *matta-romar-pe-t*
duel	2 *matta-roma-rpo-ti-k*	duel	2 *matta-romar-pi-si-h*
	3 *matta-roma-rpu-k*		3 *matta-romar-pe-h*

Le Nuba connait l'interrogatif et il a pour lui une conjugaison spéciale. Elle se forme d'une manière bien singulière, en retranchant les consonnes et en renforçant les voyelles.

Duratif.

	Positif.	Négatif.
	1 *ai-tokk-ir* (j'ébranle)	*ai-tokk-ir-ê, tokk-i-â*
	2 *ir-tokk-inam*	*ir-tokk-ir-â, tokk-i*
	3 *ton-tokk-in*	*târ-tokk-in-â, tokk-i*
pl.	1 *û-tokk-iru*	*û-tokk-urû, tokk-uo-â*
	2 *ur-tokk-irokom*	*ur-tokk-ir-ô,*
	3 *ter-tokk-innan*	*ter-tokk-runan-â*

Aoriste.

	1 *ai-tokk-is*	*ai-tokk-is-ê, tokk-s-i*
	2 *ir-tokk-onam*	*ir-tokk-on-â, tokk-â*
	3 *tar-tokk-on*	*tar-tokk-on-â, tokk-â*
pl.	1 *û-tokk-isu*	*ir-tokk-usu*
	2 *ur-tokk-isokom*	*ur-tokk-usâ*
	3 *ter-tokk-isan*	*ter-tokk-isan-â*

Voici maintenant l'interrogatif du négatif.

1 *ai-tokk-imî*	pl.	*û-tokk-iminû*
2 *ir-tokk-iminî*	pl.	*ur-tokk-iminō*
3 *tar-tokk-imî*	pl.	*ter-tokk-iminnâ*

c) Expression de l'interrogatif par l'ordre des mots.

Dans la langue des Bushmen, l'interrogation se marque en plaçant le verbe à la fin : *χudiχa akχui-gen-a*, quand reviendras-tu?

Les langues Sémitiques, les langues Indo-Européennes n'ont pas de conjugaison interrogative. Elles possèdent, comme nous le verrons, des adverbes, des pronoms interrogatifs, mais cela est bien différent ; elles n'ont pas non plus de conjugaison négative.

Le premier groupe de langues n'exprime l'interrogation qu'au moyen de l'accentuation et aussi avec des pronoms et des adverbes interrogatifs.

Mais le second emploie pour l'interrogation un procédé spécial qui affecte le verbe, ou mieux l'ensemble de la proposition, quand l'interrogation porte sur elle. Il consiste à changer l'ordre des mots dans la phrase.

Ce moyen est employé en grec et en latin, sans être cependant obligatoire. Il est doublé d'une particule interrogative : *ne*, dérivée probablement de *non*, ce qui montre que l'interrogatif se relie au négatif : *venis-ne*, *vis-ne?* Il peut y avoir à la fois interrogation et négation ; on se sert alors de *nonne : nonne venis ?* Tandis que dans la proposition affirmative, c'est le sujet qui commence, dans l'interrogative on commence plutôt par le verbe et le sujet suit.

Dans les langues néo-latines ou néo-germaniques, cette interversion des mots devient une règle et l'interrogatif ne se marque pas autrement. Au lieu de *il vient*, on dit *vient-il*, au lieu de *je dois*, on dit *dois-je*. Que si le sujet est un substantif, il commence la phrase, mais se répète pléonastiquement après le verbe, au moyen d'un pronom personnel : *Primus vient-il?* Il en est de même à l'interrogatif négatif : *Primus ne vient-il pas?* On y ajoute un accent particulier, et ainsi l'interrogatif est suffisamment exprimé. On peut cependant éviter cette interversion en employant : *est-ce que. Est-ce que Primus vient ?*

Il en est de même de l'allemand moderne exactement dans les mêmes termes : *Wird er kommen? Kömmt er? Was wollen sie?*

Quelle est l'origine et la raison d'être de ce système? L'ordre des mots est un moyen grammatical souvent employé. En Français il sert à distinguer le sujet du régime direct. Quoi d'étonnant à ce qu'il serve à distinguer le positif de l'interrogatif? Il en est de même de l'Allemand où l'ordre des mots est obligatoire. C'est ce qui fait qu'en latin où l'ordre est libre, un tel procédé ne peut être régulier. D'ailleurs, dans la proposition interrogative, l'attention se porte sur le verbe qui en est le centre ; cette attention a pour résultat de le mettre en relief ; or pour l'obtenir, le moyen indiqué est de commencer la phrase par ces mots.

Deux motifs concourent donc : 1° interversion pour exprimer une idée contraire ; 2° mise en vedette du point en question.

d) *Expression de l'interrogation par l'emploi d'un auxiliaire.*

Quelquefois le moyen précédent est cumulé avec celui qui va suivre. C'est ce qui a lieu dans l'Anglais moderne.

Dans cette langue, non seulement à l'interrogatif on met, comme en français, le verbe en tête de la phrase, mais en outre, on emploie l'auxiliaire *faire*, comme au négatif.

Ainsi l'on ne dira pas : *love I*, aimé-je, *loves thou*, aimes-tu ; *love he*, aime-t-il, mais bien *do I love*, fais-je l'action d'aimer ; *doest thou love*, *does he love*.

Et de même à l'interrogatif négatif, *Do I not love, doest thou not love, does he not love*, etc.

Le procédé est donc le même au négatif et à l'interrogatif, ce qui prouve un certain rapport entre ces deux concepts.

De là la fameuse phrase : *How do you do*, comment faites-vous faire? Comment faites-vous? Comment vous portez-vous?

Evolution des formes interrogatives.

Nous relevons ici à peu près les mêmes procédés que pour la négation : 1° préfixation et suffixation, 2° conjugaison interrogative, 3° ordre des mots, 4° emploi d'un auxiliaire. Comme on le voit, ils sont moins nombreux ; il n'y a point de conjugaison intégrale d'une particule interrogative ; l'infixation manque. Enfin la conjugaison interrogative à ses divers degrés fait totalement défaut dans des langues où la négation se rencontre cependant.

Ce dernier résultat est dû au grand développement qu'ont pris les pronoms et les adverbes interrogatifs. On peut dire que l'interrogation s'est reportée sur ces autres parties du discours, tandis que la négation s'est concentrée sur le verbe.

Par contre, certains procédés ont pris plus de développement pour l'interrogatif ; c'est ainsi que, tandis que celui du renversement de l'ordre des mots a pu à peine être constaté pour le négatif — il est très fréquent ici et suffit dans beaucoup de langues pour l'expression grammaticale. C'est ainsi encore que le ton qui est faible dans le négatif devient très puissant pour l'expression de l'interrogatif.

L'évolution de l'interrogatif a dû se faire dans le même sens que celle du négatif. On a dû commencer par l'expression la plus complète. C'est dans les peuples de faible civilisation qu'on le rencontre en effet, par exemple, en Esquimau. Il finit par se réduire à un simple déplacement de l'ordre des mots.

Du reste, il est moins employé que le négatif. Ce n'est que dans les langues à négatif très développé qu'il est évoqué à son tour comme pour compléter la gamme. Nous avons vu que le troisième terme, le dubitatif, est encore moins fréquent.

Il nous reste à étudier la négation et l'interrogation, non plus grammaticale, mais lexiologique, et affectant non plus la proposition tout entière, mais les mots pris séparément,

et surtout le pronom représentant le sujet et l'objet. C'est la seconde réalisation de ces concepts.

De l'affirmatif.

Certaines langues ont développé l'affirmatif qui ordinairement n'a pas d'expression spéciale.

Les langues polynésiennes distinguent l'affirmation absolue et celle conditionnée. Le premier s'exprime en Maori par *ka*, ailleurs par *kue*. L'affirmation conditionnée se marque par *ra*, *la*, qu'on suffixe.

La langue mélanésienne de Viti possède aussi la voix affirmative.

De l'exclamatif.

Nous venons de signaler l'exemple du Kechua ; ce phénomène est très rare.

APPENDICE.

De la négation et de l'interrogation dans les autres parties du discours.

La négation et l'interrogation peuvent ne pas porter sur l'ensemble de la proposition, ce qui revient à affecter le verbe, mais sur le sujet ou l'un des compléments, formés de substantifs ou de pronoms, ou sur l'adverbe. Elles peuvent même porter sur un adjectif, ou sur un verbe, considéré comme en dehors de la proposition. Dans tous ces cas, elles s'expriment par des mots séparés, par de véritables adverbes.

Mais il faut distinguer même alors deux situations. La négation ou l'interrogation affecte cette partie du discours prise lexiologiquement, c'est-à-dire avant son entrée dans la proposition, ou au contraire grammaticalement, c'est-à-dire après cette entrée. Par exemple, dans le mot α-θανατος, la composante α est négative, et de *mortel* fait *immortel* ; dans les mots ου θνητος, ου est négatif, mais agit grammaticalement. C'est dans le premier sens qu'il y a beaucoup de

verbes négatifs dans toutes les langues et surtout beaucoup de substantifs : α-φασια.

Enfin à côté de la négation lexiologique et de la grammaticale se trouve l'idée du contraire : *se taire* est le contraire de *parler ; la nuit* est le contraire du *jour*. On est alors près de la négation, mais cette idée n'est pas adéquate à la négation elle-même.

Nous envisagerons ici sommairement et plutôt pour ordre 1° les mots négatifs, autres que le verbe, considérés comme liant la proposition, 2° les mots interrogatifs, autres que ceux qui forment la conjugaison interrogative.

a) Mots négatifs.

Ici nous devons distinguer 1° la négation lexiologique, 2° celle grammaticale, 3° celle impropre, consistant dans l'idée du contraire.

1° *Mots négatifs grammaticalement.*

Il faut citer d'abord la proposition entière négative exprimée en un seul mot, lorsqu'il y a réponse à une question. En Français, cette réponse s'exprime par l'adverbe *non*, identique à celui de la plupart des langues indo-européennes : latin *non*, allemand *nein*, etc. ; le grec diffère, il a deux adverbes de négation, μη et οῦ, ουχ.

Cet adverbe de négation, qui est à lui seul toute une petite proposition, existe dans toutes les langues, et emploie diverses racines. La nomenclature de celles-ci n'a rien de grammatical et ne saurait être recherchée ici.

Il ne faut pas croire cependant que cet adverbe-proposition de négation existe partout. Dans beaucoup de langues, où il y a une conjugaison négative proprement dite, il fait souvent défaut.

On doit comprendre dans le même ordre d'idées le verbe conjugué négativement avec la particule négative qui le conjugue, mais nous en avons déjà fait la description.

2° Mots négatifs lexiologiquement.

Les mots négatifs sont les substantifs, les pronoms, les adjectifs, les adverbes, enfin les mots de temps, de lieu et de cause.

Le substantif négatif est assez fréquent dans l'idée : *quelqu'un, personne, quelque chose, rien,* mais plus rare dans son expression morphologique très nette, consistant par exemple, dans une simple modification du mot positif *homo*, au négatif *nemo* pour *n-homo*, en français *raison, déraison.* On l'obtient quelquefois par l'usage des doublets *Chose* et *rien (rem)* ont d'abord la même signification ; puis ils se différencient, et *rien* prend le sens négatif. Il en est de même de *quelqu'un* et *aucun* qui ont primitivement le même sens.

L'adjectif négatif est plus fréquent ; on le rencontre surtout dans les langues qui le forment par composition avec une particule négative : en latin *in*, en grec α, en allemand *un* ; αθανατος, *immortalis*, *un-sterblich.* Il se trouve ailleurs, mais moins nettement, en français : par exemple : *mortel, immortel.* Quelquefois le positif a disparu, par exemple, dans *immense.*

Le pronom négatif est fréquent : *nul, aucun ;* il est plus sensible en allemand *einer*, *k-einer*, où sa dérivation du positif est mieux marquée ; de même en latin *ullus*, *n-ullus ;* nous nous contentons d'indiquer le procédé.

Le verbe lui-même peut être marqué aussi lexiologiquement et non plus grammaticalement, mais son expression dans ce sens est plus rare, car il est le point d'application de la négation grammaticale ; on peut cependant le rencontrer, soit directement, soit par dérivation d'un substantif.

L'adverbe de négation est fréquent *nequaquam*, nullement, etc., mais semble tenir son origine d'un adjectif, quand il ne s'agit pas d'un adverbe locatif.

C'est l'adverbe locatif, devenant peu à peu temporal ou causal qui porte mieux le sens et l'indice négatif : *jamais*

lequel est négatif non de *toujours*, mais de *une fois* ou *quelquefois ; nulle part*, et mieux en latin *n-usquam*, opposé à *usquam*. Il y a aussi des prépositions négatives : *sans*.

3° *Mots négatifs par contrariété ou négatifs improprement dits.*

Il y a danger de confondre ces mots avec les négatifs avec lesquels ils ne sont pas sans une certaine analogie. Par exemple, le contraire de *bon* est *méchant ;* mais ce n'est pas son négatif ; celui-ci n'a pas d'expression dans la langue française ; cette dernière doit employer une périphrase : *celui qui n'est pas bon*. De même : *haïr* n'est pas le *négatif* d'*aimer*, mais son *contraire*.

Il serait très intéressant de construire la théorie, non pas grammaticale, mais lexiologique, des contraires. On peut considérer le négatif comme le *zéro* dans l'idée envisagée ; le positif est au dessus et le contraire au dessous dans la gradation suivante : *aimer*, *ne pas aimer*, *haïr*.

Un fait d'évolution linguistique très curieux, c'est qu'il y a parfois confusion entre deux idées contraires, ou plutôt entre les expressions de ces idées qui emploient le même mot, et cette confusion est parfois primitive et parfois hystérogène.

En vieil Egyptien, le système primitif est très remarquable *unχ* signifie à la fois *couvrir* et *découvrir ; at*, entendre et être sourd ; *sneḥ*, lier et séparer ; *ken*, fort et faible ; *ārī*, monter et descendre ; *tein*, faire entrer et faire sortir ; *ḥr*, avec et sans ; *hôn*, obéir et commander ; *χen*, se mouvoir et se reposer ; *hir*, en haut et en bas ; *fek*, plein et vide ; *mu*, l'eau et le feu. Peut-être le geste diacritique servait-il à faire distinguer.

Il y a confusion hystérogène, lorsqu'un mot dévie peu à peu de son sens jusqu'à prendre le sens contraire. C'est ce qui est arrivé au mot *sacré*, et au latin *sacer*. Dans cette dernière langue le *sacer* a pris le sens de *dévoué aux dieux infernaux*, puis *maudit*.

b) Mots interrogatifs.

1° *mots interrogatifs grammaticalement.*

Il faut citer d'abord la proposition entière exprimée par un seul mot *quoi ;* mais ce mot suppose une question préalablement faite et non entendue.

Il faut comprendre aussi le verbe conjugué interrogativement ; nous en avons fait la description.

2° *mots interrogatifs lexiologiquement.*

Ces mots négatifs sont seulement les pronoms et adjectifs pronominaux, les adverbes et enfin les mots de lieu, de temps et de cause.

Les pronoms interrogatifs sont nombreux, il faut noter que, quand on les emploie, l'interrogation ne porte pas sur l'ensemble de la proposition, mais sur le sujet ou un autre mot de la phrase. Qui a fait cela ? Il est certain que l'action a été faite, mais on ne sait par qui. C'est ce pronom qui sert à faire porter l'interrogation sur le substantif ; dans ce but il se convertit en adjectif pronominal : *qui*, *quel homme ; quoi*, *quelle chose.*

Dans presque toutes les langues, le pronom interrogatif présente un phénomène psychologique très remarquable. Tandis que dans le reste de la grammaire, la distinction des genres se fait en masculin et en féminin, ou n'existe pas du tout ; quand il s'agit de ce pronom, cette distinction se fait en animé et inanimé. L'un et l'autre se servent de racines différentes.

D'autre part, le pronom interrogatif animé emploie dans un grand nombres de langues la racine *k* ; l'inanimé emploie, au contraire, celle *m*, *n*.

En voici quelques-uns.

Dans les langues Indo-Européennes, on distingue partout l'animé de l'inanimé : *quis*, *quid*, τις, τι, *wer*, *was*, *qui*, *quoi*, *who*, *what*, etc. ; mais il n'y a pas de distinction lexiolo-

gique ; c'est la racine de l'animé qui l'a emporté. Sanscrit : *kă-s, ki-m,* latin *qui-s, quid*, Slave *ku*, lith. *ka-s*, Goth. *thva-s,* enfin d'après des mutations phonétiques irrégulières : grec τις, τι ; celtique *pe.*

Dans les langues sémitiques, on distingue l'animé de l'inanimé, mais lexiologiquement c'est l'inanimé qui absorbe l'animé : Arabe, animé : *manu, manat, manak ;* inanimé, *mâ ;* Ethiopien, *mî ;* Hébreu, animé : *mi ;* inanimé *mah.*

Dans les langues Chamitiques, les deux racines alternent : Egyptien *aχ-χi ;* Copte : *ash ;* Copte *nin ;* Tamasheq *ma ;* Galla, animé *engu,* inanimé *mali.*

Dans les langues Altaïques *kem, xem, ika ;* Turk *ki.*

Dans les langues finnoises : animé *ka ;* inanimé *ma.*

Dans les langues samoïèdes : animé *kütü, küd ;* inanimé *ma, mi, ümbi.*

Dans les langues polynésiennes : *hai, wa* pour les animés ; *aha, ha,* pour les inanimés.

Dans les langues malaisiennes : *apa, awa.*

En Kunama *me.*

En Barea *ma, nan, nane* ; relatif *ku, ke.*

En Kolk, animé *okoe.*

Singalais, animé *ka,* inonimé *mo-ka.*

Avane, *kin, shi.*

Turrubul animé *nga-ndu ;* inanimé *mine ;* idem dans la langue australienne d'Encounter-Bay et dans celle d'Adelaïde *ngana.* Lac Macquarie, *ngayko.*

Ude *eka ;* Thurch *men ;* Loye *mi ;* Bari *nga,* Nupe *ki ;* Koggaba *xia* et *xi.*

Une troisième remarque importante, c'est que dans beaucoup de langues l'interrogatif passe au sens du relatif, il suffit de citer le double *qui,* en français et en latin *quis* et *qui,* en allemand *wer* et *welcher.*

Les adjectifs pronominaux dérivent directement du pronom et n'ont pas besoin d'autre explication : *quel homme ? quel voyageur*, etc. ; c'est le substantif interrogatif.

L'adverbe de qualité ou de quantité peut être interrogatif

aussi : *pourquoi*, *comment*, *combien*. En latin sa dérivation lexiologique est plus sensible : *t-antum*, *qu-antum* ; *quomodo*, *qua-re*.

Mais la distinction apparait plus nette encore dans les adverbes de lieu ; là on trouve un parallélisme interrogatif complet : *ubi*, *ibi* ; *qui*, *quo* (ici il y a confusion dans l'expression) ; *inde*, *unde* ; *ea*, *qua*.

Il serait intéressant avant de terminer d'étudier deux points : 1° les relations entre le négatif et l'interrogatif ; 2° ceux entre l'interrogatif et le négatif ; 3° l'interrogatif multiplié par le négatif. Mais le dernier a été exposé par nous en observant les diverses langues. Les rapports entre l'interrogatif et le négatif n'existent que morphologiquement et sont sporadiques ; l'existence d'une conjugaison négative attire souvent celle d'une interrogative. Quant aux rapports morphologiques entre l'interrogatif et le relatif, ils sont nombreux et frappants. On a très souvent détourné le pronom interrogatif de son sens naturel pour le faire servir à la relation qui manquait d'expression. Il suffit de citer le français *qui* lequel sert aux relations ; de même le français *que*, le latin *quis* et *qui*. Mais une telle observation sort de notre sujet.

Nous avons voulu ici mettre en relief ces trois concepts, purement subjectifs qui dominent et qui surtout ont dominé la phrase : le négatif, l'interrogatif, le dubitatif et les examiner successivement dans leur expression grammaticale et lexiologique, en groupant les faits épars, et en leur donnant la synthèse logique qu'ils attendaient. De cette façon on peut plus facilement pénétrer dans leur idée psychique elle-même, et ajouter à la psychologie du langage un nouveau chapitre.

RAOUL DE LA GRASSERIE.
Correspondant du Ministère de l'Instruction publique.

SADJARAH MALAYOU.

XXVIe Récit.

L'auteur de l'histoire dit :

On rapporte que *Sultan Ibrahim*, roi de *Siak*, ayant été offensé par un homme, donna l'ordre de le tuer à son ministre *Toun Djana Pakibol*. On apprit à *Malaka* que le roi de *Siak* avait fait mettre à mort un homme, sans en donner connaissance au Sultan. *Sultan Ala-Eddin* ordonna au laksamana d'aller à *Siak*. Le laksamana partit aussitôt et arriva à *Siak*. *Sultan Ibrahim* envoya recevoir la lettre avec les honneurs royaux. L'éléphant fut attaché contre le baleirong, pendant que *Sultan Ibrahim* se tenait debout dans le balei. La lettre reçue, il s'assit et le Khâtib en donna lecture. Cette lecture terminée, les gens alors montèrent s'asseoir. Le laksamana dit à *Toun Djana Pakibol*, le ministre de *Siak* : « Est-il vrai que c'est vous qui avez tué un tel, fils d'un tel ? » *Toun Djana Pakibol* répondit : « C'est vrai, mais je l'ai tué par ordre, parce que c'était un rebelle à Sa Majesté le Roi de *Siak* ». Alors le laksamana se plaçant bien en face de *Toun Djana Pakibol* qui se tenait derrière *Sultan Ibrahim*, et le montrant de sa main gauche, lui dit : « Vous n'avez pas l'intelligence d'un orang-outan, vous êtes ignorant des Coutumes, puisqu'il est avéré que vous tuez les gens sans en donner connaissance à *Malaka*. Vous commettez ainsi à *Siak* un crime de lèse-Majesté ! » *Sultan Ibrahim* et tous les Grands gardèrent le silence, ils ne répondirent rien à ces paroles du laksamana *Hang Touah*. Après avoir ainsi parlé, le laksamana s'inclina

devant *Sultan Ibrahim*, et au bout de quelques jours il lui demanda la permission de prendre congé. *Sultan Ibrahim* donna un vêtement d'honneur au laksamana *Hang Touah*, et le chargea d'une lettre d'hommage pour *Malaka*. Elle était ainsi conçue : « Moi, le frère aîné, j'envoie le salut d'hommage au padouka mon jeune frère. S'il y a eu quelque faute ou offense commise par le padouka frère aîné, il en demande pardon au padouka son jeune frère ». Cette lettre fut portée en grande pompe au prahou, et le laksamana revint à *Malaka*. A son arrivée à *Malaka*, la lettre fut portée à dos d'éléphant, avec deux parasols, l'un jaune, l'autre violet. Parvenu à la porte extérieure du baley, l'éléphant s'accroupit sur ses genoux et demeura là, en dehors, avec les tambours et les parasols. La lettre fut apportée dans l'intérieur et lue par le Khâtib. Après que la lecture en eût été faite, le laksamana se prosterna devant le Sultan, puis il s'assit à la place qui lui était assignée par les Coutumes des anciens temps. *Sultan Ala-Eddin* questionna le laksamana *Hang Touah*, et celui-ci rapporta toutes les circonstances de sa mission à *Siak*. Le Prince fut très content et accorda de superbes présents au laksamana. La Coutume des anciens temps, au pays de *Malaka*, interdisait absolument de mettre personne à mort, sans que le Roi en eût connaissance. Si un pays était vassal de *Malaka*, personne n'y pouvait être mis à mort, avant que la demande en eût été faite.

Radja Menâwer, fils du *Sultan Ala-Eddin*, étant devenu grand, le Prince le fit roi de *Kempar*. Il fut proclamé d'abord à *Malaka*, et tous les houloubalang ainsi que les mantri assistèrent à la cérémonie, le bandahara *Padouka Radja* seul n'y assista pas. Après la proclamation, *Sri Nara Diradja* reçut l'ordre de conduire à *Kempar* le jeune prince, titré *Sultan Menâwer Châh*, avec *Sri Amar Diradja* pour bandahara. *Sri Nara Diradja* partit donc pour conduire à *Kempar Sultan Menâwer Châh*. Cela fait, il revint à *Malaka*, et se présenta devant le *Sultan Ala-Eddin Raâyat Châh*.

A quelque temps de là, survinrent les vicissitudes de ce monde, et *Sultan Ala-Eddin* tomba malade. Alors le Prince manda son fils *Radja Mouda*, le bandahara et les orangkaya. Tous étant venus en sa présence, *Sultan Ala-Eddin* demanda *Sandâri*, l'une de ses dâyang, et ordonna que l'on fit approcher les six personnages suivants : d'abord le bandahara, le premier ; le kâdhi, le deuxième ; *Padouka Touan*, le troisième ; le Penghoulou bandahari, le quatrième ; le Témonggong, le cinquième ; et le laksamana, le sixième. *Radja Mouda*, avec ces six orangkaya était le septième présent. Alors *Sultan Ala-Eddin* parla ainsi : « Vous tous, sachez que Notre vie touche à sa fin, et que Notre destinée va s'accomplir. Nous le sentons. Si Nous mourons, c'est Notre enfant *Si Mohammed* que le bandahara fera monter sur le trône pour Nous remplacer. Il faut que tous, vous veilliez sur lui avec le plus grand soin. De même que tous vous Nous avez aimé, de même vous tous, vous devez l'aimer. S'il commettait quelque faute par ignorance, il vous faudrait l'excuser et lui donner vos conseils, car il n'est encore qu'un enfant ». En entendant ces paroles de *Sultan Ala-Eddin*, tous versèrent des larmes de désespoir, ils s'inclinèrent profondément et dirent en pleurant : « O Monseigneur, que Dieu le Très Haut nous fasse la grâce de prolonger la vie de Votre Majesté ! Nous tous, nous sommes les serviteurs fidèles de Votre Majesté, et si la fleur venait à se faner dans la main du Roi du monde, que Dieu nous préserve de ce malheur ! nous sommes tous prêts à accomplir ses ordres ; nous tous ses serviteurs nous ne voulons reconnaître pour nos rois personne autre que les enfants et petits enfants de Monseigneur ».

Sultan Ala-Eddin fut très content d'entendre ces paroles, puis fixant ses regards sur le visage de son fils *Radja Mohammed*, il lui dit : « O toi ! *Mohammed*, mon enfant ! il faut que tu sois plein d'indulgence pour tes serviteurs et tes sujets ; il faut que tu les protèges avec soin, car il est dit : « *An Allah ma' es' sabarin* » ce qui signifie « *Dieu*

est avec les patients! » Si deux devoirs se présentent à la fois : devoirs envers Dieu et devoirs envers le monde, il faut que tu fasses passer avant tout le devoir envers Dieu, et que tu laisses le devoir envers le monde. Il faut que tu mettes ta confiance dans Dieu le Très-Haut.

Quelque grande que soit la faute commise par un Malais, garde-toi de le punir de mort, à moins qu'il n'ait commis le crime de rébellion, car tous les Malais sont : « *el ibadatin moula* », suivant l'expression arabe, c'est-à-dire les serviteurs du Seigneur. Si donc tu les punis de mort sans qu'ils aient commis le crime de rébellion, alors ton royaume sera détruit. O mon enfant ! il faut que tu te souviennes de mes instructions et que tu les suives. Observe-les donc pour que Dieu le Très-Haut et digne d'être glorifié t'accorde sa bénédiction ! » Après cela, *Sultan Ala-Eddin* mourut et *Radja Mohammed* succéda au Prince son père ; sur le trône il porta le titre de *Sultan Mahmoud Châh*.

Par la suite, il y eut un homme qui commit une faute envers le Prince ; sa faute n'avait rien de bien grave, néanmoins *Sri Maharadja* ordonna qu'on le tuât. Le bandahara *Padouka Radja* dit : « Eh bien ! eh bien ! voyez *Sri Maharadja !* Le petit du tigre a appris à manger de la chair, voilà que présentement il a attrapé une proie ! » Dans ce moment là *Sri Bidja Diradja* arrivait de *Singapour*, le bandahara lui dit : « Orangkaya ! voici celui que feu notre Souverain nous a confié en dépôt pour devenir son successeur sur le trône ! » *Sri Bidja Diradja* répondit : « Pour moi, je n'ai point entendu faire ce dépôt-là ! » *Sultan Mahmoud* entendit les paroles prononcées par *Sri Bidja Diradja*, mais il garda le silence. Dans son cœur il se dit : « *Sri Bidja Diradja* n'est pas content de m'avoir pour maître ! » et le Prince conçut du ressentiment contre *Sri Bidja Diradja*. Ensuite par la volonté de Dieu le Très-Haut, *Sultan Mahmoud* tomba malade d'une incontinence d'urine, il lâchait de l'eau douze ou treize fois par jour. Le bandahara et le laksamana ne le quittèrent pas. Quand il devait

manger, le bandahara *Padouka Radja* lui donnait les bouchées ; s'il lâchait de l'eau, le laksamana était là qui le lavait, et dans une journée il lavait le roi jusqu'à vingt ou trente fois. De son côté le bandahara donnait à manger au roi douze ou treize fois par jour. Au bout de quelque temps *Sultan Mahmoud* alla un peu mieux, il put manger et prendre du repos. Il mangea du riz cuit avec du lait, puis quand il fut à peu près sauvé, on fit savoir que le bandahara *Padouka Radja* et le laksamana étaient venus s'établir aux côtés du Prince, sur lequel on se lamentait déjà, et que défense avait été faite aux gens par le bandahara de pleurer. Le *Sultan Mahmoud Châh* avait encore son aïeul maternel qu'on appelait *Radja Toua*. Ce prince aimait son petit-fils *Sultan Menâwer Châh* beaucoup plus que *Sultan Mahmoud*, et il faisait des vœux ardents pour que celui-ci mourût, et que le trône de *Malaka* fût occupé par *Sultan Menâwer*. Ayant appris que *Sultan Mahmoud* était tombé malade, *Radja Toua* s'empressa d'accourir tout en pleurs et les cheveux en désordre. Dans sa pensée, il disait : « En arrivant je lui tournerai la face contre terre, pour qu'il meure tout de suite ». *Radja Toua* étant arrivé, le bandahara *Padouka Radja* ne le laissa pas approcher et lui dit : « Monseigneur, il ne faut pas que vous approchiez de votre petit-fils ! » *Radja Toua* demanda : « Pourquoi ne m'est-il pas permis d'approcher de mon petit-fils ? Je veux me rencontrer avec lui ». Le bandahara répliqua : « Si Monseigneur approche de son petit-fils, nous faisons l'amok ». Le bandahara *Padouka Radja* et le laksamana firent tournoyer leurs kriss ; *Radja Toua* s'écria : « Des Malais veulent donc être des rebelles ? » Le bandahara *Padouka Radja* et le laksamana répondirent : « Pas un seul Malais ne mérite le nom de rebelle ! Si Monseigneur veut approcher de force de son petit-fils, eh bien ! nous ferons l'amok. Voilà tout ! » *Radja Toua* n'osa pas approcher du *Sultan Mahmoud Châh*. Le Prince fut doucement soigné par le bandahara *Padouka Radja* et le laksamana *Hang Touah*. Grâce à Dieu le Très-

Haut et digne d'être glorifié, l'arrêt du destin n'eut pas encore son commencement d'exécution et *Sultan Mahmoud Châh* guérit complètement. Le Prince donna un vêtement d'honneur au bandahara *Padouka Radja* et au laksamana, en outre il leur fit don à chacun d'un palanquin, pour les porter partout où ils voudraient aller.

Le laksamana en fit usage ; partout où il allait, il était porté dans son palanquin par ses dépendants. Quant au bandahara *Padouka Radja*, il enveloppa son palanquin d'une couverture jaune et le suspendit dans la salle où il siégeait habituellement. Les dépendants du bandahara lui dirent : « Pourquoi le Datou fait-il comme *Pa-Sibendoul?* Le palanquin qu'il a reçu du Roi, il le garde en dépôt, tandis que le laksamana qui a reçu pareil présent, s'en sert pour aller en tous lieux, porté par ses dépendants. Ne serait-il pas bon qu'on vît le Datou sortir, lui aussi, porté dans son palanquin? » Le bandahara leur répondit : « Est-ce moi qui ressemble à *Pa-Sibendoul?* » N'est-ce pas plutôt vous? Quand le laksamana est sur son palanquin, les marchands étrangers le regardent et demandent : « quel est ce personnage dans son palanquin? On répond : C'est le laksamana ! Ils demandent : Est-ce un Grand? — L'on répond : « Oui, c'est un Grand ! » Alors ces marchands étrangers demandent encore : « Est-ce qu'il y a un personnage encore plus grand que lui? — L'on répond : Oui, le bandahara est encore plus grand que lui ». Si moi, je sortais en palanquin, on ferait les mêmes questions. Dans l'idée de ces étrangers, il n'y aurait pas de personnage au-dessus du bandahara, car ils ne connaissent rien du Roi, le Roi étant encore un enfant. D'autre part, quand le laksamana est dans son palanquin, il est porté par ses dépendants qui l'accompagnent. Si donc, moi aussi, j'allais en palanquin, ce serait vous, mes dépendants, qui m'accompagneriez et me porteriez. Si Sa Majesté avait présentement un palanquin, ce serait encore vous qui le porteriez, et le haut rang de Sa Majesté au-dessus de moi vous semblerait abaissé au

niveau du mien, et je vous paraîtrais comme l'égal de Sa Majesté ! » Les dépendants du bandahara se turent, après avoir entendu ces paroles.

C'était l'habitude du bandahara *Padouka Radja*, quand il obtenait de beaux prahou ou de belles armes, de les donner au laksamana. Le laksamana disait : « Je viens voir ! » Le bandahara répondait : « Je ne vous les montrerai pas, car peut-être vous voudriez me les prendre ». Le laksamana répliquait alors : « Si le Datou ne m'en faisait pas cadeau, serais-je assez fou pour les prendre ? » Alors le bandahara les montrait au laksamana, et celui-ci, après les avoir vus, les prenait. C'était toujours ainsi. Aussi les dépendants du bandahara *Padouka Radja* disaient-ils : « Notre Datou agit à la façon de *Pa-Sibendoul :* quand il a de beaux prahou ou de belles armes, il finit toujours par les donner au laksamana, et nous tous nous n'obtenons absolument rien. S'il nous en faisait présent, est-ce que cela ne vaudrait pas mieux ? » Le bandahara dit : « Est-ce moi qui suis un *Pa-Sibendoul ?* N'est-ce pas vous qui êtes des *Pa-Sibendoul ?* S'il y a de beaux éléphants ou de beaux chevaux, et que vous les demandiez pour vous, qu'en saurez-vous faire ? Le laksamana, lui, est un grand guerrier. C'est à cause de cela que, quand j'ai de bonnes armes, je les lui donne, afin qu'il nous défende et combatte les ennemis du roi, quand ils se présenteront, car il est le houloubalang de Sa Majesté et aussi notre houloubalang à nous ! » Les dépendants du bandahara, après avoir entendu ces paroles, gardèrent le silence.

Quelque temps après, le bandahara *Padouka Radja* tomba malade. Il manda ses enfants et petits-enfants qui étaient à une ou deux journées de marche et les rassembla autour de lui. Il leur adressa ses dernières instructions en ces termes : « O mes enfants et petits-enfants ! n'échangez pas votre religion avec le monde, car le monde n'est pas pour durer éternellement, et tout ce qui vit doit avoir une fin et mourir. Il faut affirmer vos cœurs pour accomplir vos

devoirs envers Dieu le Très-Haut et digne d'être glorifié, et envers son Envoyé. Vous tous, n'oubliez pas de remplir vos devoirs envers votre Roi. Les Sages ont dit : « Un roi juste et le Prophète (que Dieu lui donne la paix et sa bénédiction !) ressemblent à deux pierres précieuses qui ornent un anneau ». Ils ont dit encore : « Le Roi est comme le remplaçant de Dieu parmi les hommes, car il est l'ombre de Dieu sur la terre ». Ainsi donc, quand vous remplissez vos devoirs envers le Roi, c'est comme si vous remplissiez vos devoirs envers Dieu le Très-Haut et digne d'être glorifié. Acquittez-vous de vos devoirs envers Dieu et son Envoyé, et envers le Roi. Voilà mes dernières instructions à vous tous ! Ne les oubliez pas, afin d'obtenir la grandeur dans ce monde et dans l'autre ». Le bandahara jetant les yeux sur *Sri Maharadja* lui dit : « O *Mothaher !* tu deviendras un personnage plus grand que moi, mais ne va pas t'imaginer que tu es le père du frère du Roi ! Si cette idée là traversait ton esprit, tu serais mis à mort ! » Le bandahara fixant son regard sur son fils aîné, nommé *Toun Zeïn el Abedîn*, lui dit : « Si tu ne remplis pas ton office auprès du Roi, il faut que tu ailles demeurer dans les bois ; là, ton ventre long d'un empan pourra se rassassier de jeunes pousses des plantes, cela te suffira ». Le bandahara dit ensuite à *Sri Nara Diradja :* « *Toun Tahir*, garde-toi bien de suivre les opinions de *Si Mothaher* et de l'imiter. Si tu te mets à le suivre, il t'entraînera ». Le bandahara s'adressant ensuite à son petit-fils nommé *Toun Pawah*, lui dit : « *Pawah ! Pawah !* il ne faut pas que tu demeures dans la ville, va-t'en t'établir le long de la côte, pour que toutes les immondices deviennent pour toi de l'or ». Enfin le bandahara dit à son arrière-petit-fils nommé *Toun Isop :* « *Isop, Isop !* garde-toi bien d'aller chercher tes moyens de subsistance au baleirong du Roi ! » Telles furent les dernières instructions du bandahara à ses enfants et petits-enfants, disant à chacun d'eux non pas les mêmes paroles, mais celles qui convenaient à chacun d'eux en particulier.

Quand le Sultan *Mahmoud Châh* eut appris que le bandahara *Padouka Radja* était gravement malade, il vint le trouver aussitôt. Le bandahara présenta ses hommages au *Sultan Mahmoud Châh* et lui dit : « Monseigneur, je sens que ce monde m'échappe de la main, et que je vais entrer dans l'autre vie. Mes dépendants sont un dépôt que je confie à Votre Majesté. Gardez-vous, Monseigneur, d'écouter des paroles qui ne sont pas vraies ! Si Monseigneur prêtait l'oreille aux calomnies, Monseigneur ne tarderait pas à s'en repentir. Ceux dont les désirs ont été entraînés par les suggestions de Satan (que Satan soit maudit !), ceux-là, même les plus grands rois, ont vu leur royaume détruit parce qu'ils avaient cédé aux tentations de la concupiscence ». Ensuite le bandahara *Padouka Radja* s'en retourna dans le séjour éternel. A sa mort, le *Sultan Mahmoud* observa les coutumes en usage au décès d'un bandahara, et nomma pour lui succéder, son frère *Toun Perapatih Poutih*, ordinairement appelé *Bandahara Poutih* (le bandahara blanc). C'est ce *Bandahara Poutih* qui, lorsqu'une bougie était encore longue d'un empan, ne s'en servait plus et la rejetait, disant : « qu'on en allume une autre ! » Le bandahara *Poutih* engendra un fils nommé l'orangkaya *Toun Abou Saïd ;* l'orangkaya *Toun Abou Saïd* engendra deux fils, dont l'aîné nommé *Toun Abou Ishak* fut titré *Sri Amir Bangsa*. Celui-ci engendra *Toun Abou Beker*, lequel épousa *Toun Tchina* et fut également titré *Sri Amir Bangsa*. Il eut cinq enfants, deux fils et trois filles. L'un d'eux nommé *Toun Perak* fut titré *Padouka Touan* et surnommé le Datou *Padouka Touan ;* il mourut à *Bentan*. Une fille nommée *Toun Ramba* épousa *Toun Abou Beker*, titré *Sri Bidja Pekrama*. Elle enfanta *Toun Hitam* qui se maria avec *Radja Abdoul*. Ils eurent un fils *Radja Ahmed* et une fille nommée *Toun Hitam*. Celle-ci épousa *Radja Soleiman* fils de *Radja Kodrat*. Ils eurent un fils qui épousa *Toun Hitam*. Il engendra un fils *Radja Ahmed* et une fille nommée *Toun Bidana*, qui épousa *Sri Bidja Diradja Toun Hassan*. Ils

eurent un fils *Toun Bimbang* titré *Padouka Sri Radja Mouda*, qui épousa *Toun Hitam* fille de *Sri Amir Bangsa*, communément appelé le *Datou Bangsa*. *Toun Abou Beker* titré également *Sri Amir Bangsa*, eut une fille *Toun Hitam*, qui épousa *Toun Dagang*, une autre fille nommée *Toun Koulob*, un fils l'orangkaya *Toun Abou Saïd* et encore un autre fils l'orangkaya *Toun Mohammed*. Celui-ci engendra l'orangkaya *Toun Andana* et l'orangkaya *Toun Soulita*, ainsi que la mère de *Toun Hamzah* et la mère de *Toun Sida*.

L'orangkaya *Toun Mohammed* était réputé un savant parmi les Malais, il connaissait un peu les règles et la syntaxe de la grammaire et possédait la science du droit. Le *Sultan Mahmoud* devenu grand avait appris à gouverner par lui-même son royaume, son extérieur était remarquablement beau, et il n'avait pas son pareil dans ce temps-là. Son kriss forgé à *Malaka* était long de deux empans et demi, et il le portait accouplé avec un *pendoua*.

Sultan Mahmoud épousa une fille de *Radja Mahmoud*, roi de *Pâhang*. Il en eut trois enfants, l'aîné un fils nommé *Radja Ahmed*, et deux filles. *Sri Rama* étant mort, son fils le remplaça dans sa charge de panglima des éléphants, et lui succéda aussi dans le titre de *Sri Rama*. Il engendra deux fils, l'un titré *Sri Nata*, et l'autre *Toun Arya*. *Sri Nata* engendra *Toun Biyadjid Hitam*, qui engendra *Toun Mamat*, lequel engendra *Toun Andjong*.

Il arriva que *Sultan Mahmoud Châh* s'amusa avec la femme de *Toun Biyâdjid*, fille du laksamana *Hang Touah*, dans le temps que *Toun Biyâdjid* n'était pas dans sa maison et s'en était allé à *Marib*, place qui était sous son gouvernement. Une nuit que *Sultan Mahmoud* était allé dans la maison de *Toun Biyâdjid*, il voulut s'en retourner à la pointe du jour, mais il se rencontra avec *Toun Biyâdjid* qui revenait de *Marib* accompagné de ses gens. *Toun Biyâdjid* alors sut que *Sultan Mahmoud* s'amusait avec son épouse. S'il avait voulu le tuer, il l'aurait pu en ce moment là, car le Sultan n'était accompagné que d'un petit nombre de

serviteurs, mais en sa qualité de vrai Malais, il demeura ferme dans sa fidélité. *Toun Biyâdjid* se contentant de balancer sa lance, dit : « O *Sultan Mahmoud* est-ce ainsi que vous agissez envers votre Serviteur ? Vous êtes mon Seigneur et mon maître, sans quoi de cette lance je vous traverserais la poitrine ; autrement je ne serais pas un homme ! » Les serviteurs du Roi se montrant irrités, *Sultan Mahmoud* leur dit : « Ne vous mettez pas en fureur, ce qu'il dit est vrai. Nous l'avons offensé, et suivant son droit, il pourrait me tuer, mais c'est un vrai serviteur Malais et il ne veut pas être un rebelle. Voilà comment il se conduit ! ». Le Prince alors rentra dans son palais. *Toun Biyâdjid* répudia son épouse, il cessa d'aller présenter ses hommages au Sultan et ne voulut plus remplir aucune charge. *Sultan Mahmoud* manda *Toun Biyâdjid* et lui fit présent de sa concubine nommée *Toun Irâma Sondâri*. Mais *Toun Biyâdjid* ne la prit pas pour épouse et refusa d'aller aux assemblées ; quand il y fut mandé par ordre, il descendit de sa maison, monta sur un prahou et partit.

Une nuit *Sultan Mahmoud* s'en alla à la maison d'une femme nommée *Toun Déwi*. Le Prince y trouvant *Toun Ali*, s'en retourna. En regardant derrière lui, il vit qu'il était accompagné par *Toun Isop*, fils de *Toun Abou Yézid*, petit-fils de *Toun Abou Ishak*, arrière petit-fils de *Sri Oudani*, arrière-arrière petit-fils de *Toun Hamzah*, lequel était fils du bandahara *Sri Amar Diradja*. Alors prenant du bétel de sa boîte, il en fit don à *Toun Isop*. *Toun Isop* pensa dans son cœur : « Que peut signifier le don que me fait Sa Majesté de son bétel ? Dans mon idée, c'est peut-être que Sa Majesté m'a ainsi ordonné de tuer *Toun Ali*, car depuis les anciens temps le don du bétel de la boîte du roi est un don magnifique qui n'est pas accordé aux gens de petite importance, et quiconque reçoit en don du bétel de la boîte du Roi y voit une marque de haute faveur ».

Ayant ainsi pensé, *Toun Isop* retourna à la maison de *Toun Déwi*, il y monta et frappa de son kriss *Toun Ali*,

il l'atteignit en pleine poitrine et le tua. *Toun Ali* étant mort, *Toun Isop* descendit de la maison et se présenta devant *Sultan Mansour Châh*. Les gens alors firent grand tumulte, criant : « *Toun Ali* est mort ! *Toun Isop* l'a tué ! » *Sri Déwa Radja*, le dernier fils du bandahara *Padouka Radja* en fut informé, car *Toun Ali* était son parent ; enflammé de colère, il dressa des embûches contre *Toun Isop* pour le tuer. Le Sultan ordonna à *Toun Isop* de s'enfuir. Celui-ci prit la fuite et se sauva jusqu'à *Pasey*. Arrivé à *Pasey*, il ne voulut pas présenter son hommage au Roi, disant : « *Isop* ne présente son hommage à nul autre roi qu'au *Sultan Mahmoud Châh* ». Alors il passa à *Harou ;* une fois arrivé à *Harou*, il ne voulut pas présenter son hommage et passa à *Bourney* (Bornéo), où il ne voulut pas non plus présenter son hommage au Roi. *Toun Isop* épousa la fille du roi de *Bourney*, et il en eut des enfants et des petits-enfants. De là viennent les nombreux *Datou mouara*, établis à *Bourney*, qui sont de sa famille. Mais *Toun Isop* disait : « Sûrement *Isop* versera son sang à *Malaka*, sûrement il mourra à *Malaka !* » Et il revint à *Malaka*. Dès qu'il y fut arrivé, il entra en la présence du *Sultan Mahmoud*. Le Prince qui était au milieu de son repas lui accorda la faveur d'y prendre part. Après que *Toun Isop* eût mangé, *Sultan Mahmoud* le pressa dans ses bras et lui donna un baiser. Puis il le fit attacher avec un destar et ordonna qu'on le conduisît à *Sri Déwa Diradja*, car dans sa pensée il disait : Si j'attache *Toun Isop*, et si je le fais conduire ainsi attaché devant *Sri Déwa Radja*, certainement il ne sera pas tué ». Or, dans ce moment là, *Sri Déwa Radja* était sur son éléphant, et *Toun Isop* arrivait amené par un serviteur du Roi. Le serviteur dit : « Par ordre de Sa Majesté, voici que je vous amène *Toun Isop !* S'il a commis quelque faute, Sa Majesté demande qu'elle lui soit pardonnée par l'orang-kaya ! » *Sri Déwa Radja* voyant *Toun Isop* le frappa subitement à la tête avec son croc. Atteint au sommet de la tête, *Toun Isop* eût le crâne troué, puis mourut. Alors le

serviteur du Roi revint apporter cette nouvelle au *Sultan Mahmoud*, il lui dit : « *Toun Isop* est mort, *Sri Déwa Radja* monté sur son éléphant l'a tué d'un coup de son croc ». *Sultan Mahmoud*, en entendant ces paroles de son serviteur, garda le silence car il aimait beaucoup *Sri Déwa Radja*. Dans ce temps-là, les favoris du roi étaient au nombre de quatre : *Sri Déwa Radja* le premier de tous, *Toun Omar* le second, *Hang Isi Pantas* le troisième et *Hang Hosséïn Djang* le quatrième. *Sultan Mahmoud* leur dit : « Ce que vous voudrez, vous quatre, demandez-le Nous, et quoique ce puisse être, Nous ne vous le refuserons pas ». Celui qui le premier parla fut *Sri Déwa Radja ;* il s'exprima ainsi : « Monseigneur, si c'est une grâce de Votre Majesté en faveur de votre serviteur, il vous demande de devenir le panglima des éléphants ». *Sri Déwa Radja* était en effet grand amateur et de plus habile connaisseur des éléphants. Le Sultan dit : « C'est bien, quel que soit le désir de *Sri Déwa Radja ;* seulement *Sri Rama* est encore auprès de Nous ; comment lui enlèverions-Nous son office, puisqu'il ne s'est rendu coupable d'aucune faute à Notre égard ? Toutefois si *Sri Rama* venait à mourir, nécessairement ce serait *Sri Déwa Radja* que Nous ferions panglima des éléphants ». Alors *Toun Omar*, dit : « Monseigneur, si c'est une grâce de Votre Majesté, je voudrais lui demander de devenir Roi de la mer ». *Sultan Mahmoud* répondit : « C'est bien ! mais le laksamana exerce encore cette charge, et comment pourrions-Nous l'en dépouiller, puisqu'il n'a pas commis la plus légère faute envers Nous ? Toutefois lorsque le laksamana ne sera plus, certainement c'est *Toun Omar* que Nous ferons roi de la mer ! » Les deux orangkaya *Hang Isi Pantas* et *Hang Hosséïn*, après avoir entendu ces réponses, ne s'empressaient pas de parler ; tous deux réfléchirent pendant quelque temps. *Sultan Mahmoud* leur dit : « Allons ! faites-Nous connaître ce que vous voulez de Nous ? » *Hang Isi Pantas* répondit : « Monseigneur, si c'était une grâce de Votre Majesté, je voudrais demander

deux ou trois *kati* d'or et deux cu trois pièces d'étoffe ». A l'instant même le Prince le gratifia de ce présent. *Hang Hosséin*, à son tour, dit : « Monseigneur, si c'était une grâce de Votre Majesté, je voudrais demander douze ou treize buffles-mères, avec quatre ou cinq esclaves ». Et le Prince lui en fit présent.

Lorsque *Sultan Mahmoud* partait sur son prahou, arrivé au débarcadère de *Sri Déwa Radja*, il le faisait appeler, mais *Sultan Mahmoud* attendait toujours au débarcadère, aussi longtemps qu'il en faut pour cuire le riz, et *Sri Déwa Radja* n'était pas encore arrivé. Son habitude, lorsqu'un serviteur du Roi venait le mander, était de monter dans la maison, de s'y reposer, et parfois de s'endormir, jusqu'à ce que le serviteur du Roi vînt l'éveiller. Alors une fois debout *Sri Déwa Radja* urinait et se baignait. De nouveau le serviteur du Roi le pressait de se hâter, alors *Sri Déwa Radja* douze ou treize fois passait en revue ses vêtements; s'ils n'étaient pas bien, il les arrangeait en ordre. Il étendait et attachait son destar et son badjou, s'ils n'étaient pas bien, il les arrangeait. Pour son *sabai*, il faisait de même. Le serviteur du Roi le pressant de nouveau, *Sri Déwa Radja* descendait jusqu'à la porte, puis il revenait vers son épouse et lui disait : « Avertissez-moi s'il y a quelque chose qui n'aille pas bien dans mon habillement ! » Si son épouse l'avertissait qu'il y avait quelque chose qui n'allait pas bien, il le défaisait pour le refaire mieux. Le serviteur du Roi le pressant encore, il descendait dans la Cour, puis il remontait dans la maison, s'étendait dans un hamac et se balançait. Pressé de nouveau par le serviteur du Roi, il redescendait puis finissait par se mettre en chemin pour arriver en présence du Roi. Lorsque *Sultan Mahmoud* voulait que *Sri Déwa Radja* fût prompt à venir, il donnait l'ordre à *Toun Isop Berakah* d'aller mander *Sri Déwa Radja*. *Toun Isop Berakah* arrivé auprès de *Sri Déwa Radja* lui disait : « Orangkaya ! vous êtes mandé ! » C'est bien ! répondait *Sri Déwa Radja*, puis il montait dans sa maison. Alors

Toun Isop Berakah connaissant les habitudes de *Sri Déwa Radja* disait : « Je demande une natte et un coussin », puis il se couchait dans la galerie. De là, il s'écriait : « Je demande maintenant du riz ! » Vite on lui apportait du riz. Après qu'il avait mangé, il s'écriait : « J'ai soif, apportez-moi quelque chose ! » *Sri Déwa Radja*, lui disait : « Toutes les fois que *Toun Isop* reviendra ici, Sa Majesté veut que les désirs de son cœur, si nombreux qu'ils soient, reçoivent satisfaction. Allons ! vite mon kaïn et mon badjou ! Je veux partir promptement pour me présenter devant Sa Majesté ! » Alors *ri Déwa Radja* s'habillait, puis il se rendait en hâte auprès du Sultan. Tel était le naturel de *Sri Déwa Radja*, et quels que fussent ses procédés, ils paraissaient convenables au Roi, à cause de son extrême affection pour lui.

Sri Déwa Radja voulut épouser la fille du kâdhi *Menâwer*, petite fille du moulâna *Yousouf*. Les veilles et fêtes eurent lieu avant la cérémonie du mariage, et quand le moment favorable fut venu, *Sri Déwa Radja* se mit en marche en grande pompe pour les noces. Il était monté sur l'éléphant du *Sultan Mahmoud*, nommé *Belidi Mâni*. *Toun Abdel Kerim*, fils du Kâdhi *Menâwer* était sur la tête, *Toun Zeïn el Abêdin* sur un côté du houda, et *Sri Oudâni* sur la croupe.

Quant au kâdhi *Menâwer* il se tenait tout prêt dans son Kampong avec des pétards et des pots à feu. La porte de l'enceinte était fermée. Le kâdhi *Menâwer* dit : « Si *Sri Déwa Radja* peut entrer dans l'intérieur de mon Kampong, je le marierai avec mon enfant. S'il ne le peut pas, les noces n'auront pas lieu et je perdrai le montant de mes dépenses ». L'éléphant de *Sri Déwa Radja* étant arrivé en dehors de la porte, sur l'ordre du kâdhi *Menâwer* les pétards et les pots à feu furent allumés. Les gens poussèrent des cris et des acclamations qui, mêlés au son de la musique, produisirent un bruit formidable. *Belîdi Mâni* effrayé s'enfuit malgré tous les efforts de *Toun Abdel Kerim* et ne put être maîtrisé. A cette vue *Sri Déwa Radja* dit à *Toun Abdel Kerim* :

« Frère aîné, reculez-vous vers le milieu, permettez-moi de me mettre sur la tête de l'éléphant ». *Toun Abdel Kerim* se recula vers le milieu, et *Sri Déwa Radja* s'avançant sur le devant s'assit sur la tête de l'éléphant. Alors il fit faire volte face à *Belîdi Mâni* et le lança contre la porte du kâdhi *Menâwer*. Quantité de pétards et de pots à feu furent allumés, des cris et des clameurs furent poussés semblables au bruit du tonnerre, mais *Belidi Mâni* n'en tint compte et culbuta tout. Il enfonça la porte et pénétra dans l'intérieur du Kampong. Tous les gens furent saisis d'étonnement, en voyant l'habileté de *Sri Déwa Radja* qui, monté sur l'éléphant, avait su le rendre brave, de peureux qu'il était auparavant. On attacha *Belidi Mâni* contre le baley de kâdhi *Menâwer*, et *Sri Déwá Radja* s'élança dans l'intérieur. Il se maria avec la fille du Khâdi *Menâwer* en présence de *Sultan Mahmoud*. La cérémonie du mariage terminée, tous les assistants firent un repas. Après qu'ils eurent mangé, *Sultan Mahmoud* partit pour s'en revenir dans son palais.

Le Kâdhi *Menâwer* était extrêmement habile dans l'art de manier le *beladou* (sorte de coutelas à lame courte et tranchante). Il avait appris cet art du *Radja Molouko*, quand celui-ci était venu présenter son hommage au Roi. Lorsque le kâdhi *Menâwer* était assis en face de ses disciples, la place qu'il occupait avait un grillage. Le khâdi *Menâwer* disait à ses disciples : « Combien de barreaux voulez-vous que je coupe de ce grillage, et je vais les couper avec mon *beladou* ». Les disciples répondaient : « deux barreaux ». « C'est bien ! » disait le khâdi, et il en abattait deux. Si l'on voulait trois barreaux ou même davantage, il les coupait de même. L'adresse du khâdi *Menâwer* était telle que jamais il ne manquait son coup. En dehors du grillage, il y avait deux ou trois seaux suspendus, quand le kâdhi *Menâwer* se gargarisait la bouche, il faisait jaillir l'eau, de l'intérieur du grillage jusque dans les seaux qui étaient suspendus au dehors, et

toujours l'eau tombait juste dans les seaux, sans couler ni à gauche, ni à droite du grillage.

Après quelque temps de mariage avec la fille du khâdi *Menâwer*, *Sri Déwa Radja* engendra un fils nommé *Toun Omar*, titré *Sri Patam*, et communément appelé le *Datou Rimba*. Le *Datou Rimba* eut beaucoup d'enfants, l'aîné nommé *Toun Daouat* était ordinairement appelé le *Datou Dibarah*. Une de ses filles fut mariée avec *Toun Isop Misey*. Celui-ci engendra *Toun Ahmed* titré *Padouka Radja*, qui devint temonggong. *Padouka Radja Toun Ahmed* épousa *Toun Kangkang*, et il en eut un fils *Sri Lânang*, titré *Bandahara Padouka Radja*, appelé ordinairement le *Datou bandahara Padouka Radja*. *Sri Patam* eut encore un autre fils à *Atchéh*, nommé *Toun Ali Sendang*. Celui-ci engendra le *Datou Mouara*, une fille nommée *Toun Bentan*, puis *Toun Mia*, *Toun Hamzah*, *Toun Mandour*, *Toun Toukah* et *Toun Omar* qui mourut à *Patani*. Il y en a encore beaucoup d'autres que ceux-là, mais nous ne les nommerons pas tous, de peur de fatiguer ceux qui entendraient tous ces noms.

Sri Déwa Radja se connaissait très bien en éléphants et en chevaux. Il avait un cheval blanc qu'il aimait beaucoup et qu'il soignait avec une véritable affection. Pour le loger, il avait fait aménager une grande place dans la galerie de sa maison. Quand quelqu'un voulait l'emprunter pour se promener au clair de la lune, *Sri Déwa Radja* le prêtait volontiers, mais le cheval après deux ou trois tours ramenait son cavalier en revenant à l'écurie. Si c'était un de ses fils ou petits-fils qui empruntait le cheval, il en était encore de même. Quand c'était *Toun Isop Berakah* qui venait l'emprunter et l'emmener, le cheval faisait un ou deux tours, après quoi il revenait de lui-même à son écurie. Alors *Toun Isop Berakah* disait : « Je suis affamé, je veux manger ! » et *Sri Déwa Radja* lui donnait du riz. Après qu'il avait mangé, *Toun Isop Berakah* disait à *Sri Déwa Radja* : « J'emmène de nouveau votre cheval pour m'amuser ». « Emmenez-le ! » répondait *Sri Déwa Radja*. Il l'emmenait

donc, et après avoir fait deux ou trois tours, le cheval revenait à son écurie. Alors *Toun Isop Berakah* disait au serviteur de *Sri Déwa Radja* : « Préviens l'orangkaya que j'ai soif et que je lui demande quelque chose à boire ». *Sri Déwa Radja* lui faisait donner à boire deux ou trois fois de suite. Il avait dit d'ailleurs : « Toutes les fois que *Toun Isop Berakah* viendra pour prendre ses exercices la nuit, quelque nombreux que soient ses désirs, qu'il s'amuse et qu'il emmène ce cheval pendant la nuit ».

Un jour, il arriva un homme de *Patani*, qui était très habile à monter à cheval. *Sultan Mahmoud* ordonna qu'on le conduisît à *Sri Déwa Radja*. *Sri Déwa Radja* dit à cet homme : « Le Khodjah sait-il monter à cheval ? » Oui, Monseigneur, répondit-il, je sais monter à cheval ». — *Sri Déwa Radja* dit alors : « Montez mon cheval que voici ! » et en même temps il fit mettre la bride et la selle. L'homme de *Patani* monta le cheval et le piqua. *Sri Déwa Radja* lui cria : « Khodjah ! fouettez ce cheval ! » L'homme de *Patani* lancé à terre tomba en bas en faisant la culbute. *Sri Déwa Radja* dit : « Comment cela s'est-il fait ? » et il appela son fils. « *Omar*, *Omar !* lui dit-il, monte ce cheval ! » et le cheval fut monté par *Toun Omar*. *Sri Déwa Radja* dit : « Fouette ce cheval, mon garçon ! » *Toun Omar* le fouetta et le cheval se mit à caracoler. L'homme de *Patani* fut très étonné en voyant l'habileté de *Sri Déwa Radja* à dresser les chevaux.

Toun Omar était un des favoris de *Sultan Mahmoud*. Quant au fils de *Sri Bidja Diradja*, le *datou Bengkok*, il était extrêmement brave ; son maître lui avait donné l'assurance que jamais il ne mourrait par les armes d'un ennemi. A cause de cette croyance, *Toun Omar* se montrait un peu fou et fanfaron dans ses discours, mais cela touchait peu ses adversaires. Il fut le père de *Ninek Toun Atchéh*, lequel engendra *Sri Akar Radja*, *Toun Kasim Ninek* et *Padouka Sri Déwa Toun Timour*.

Quant à *Hang Isi Pantas* il était d'une agilité extraordi

naire. En la rivière de *Malaka* il y avait un tronc d'arbre, sorte de pont très étroit ; il était à fleur d'eau, s'enfonçait et se déplaçait en roulant. Si quelqu'un mettait le pied dessus, il enfonçait dans l'eau jusqu'au genou. Si *Hang Isi Pantas*, en se promenant par là, voulait passer sur ce petit pont, de droite il le faisait rouler à gauche, et de gauche à droite, de telle manière qu'il passait à l'autre bord sans se mouiller le dessus des pieds.

Il arriva qu'un jour, dans la saison où l'on s'amuse au jeu des cerfs-volants, de jeunes hommes et de grands enfants jouaient tous ensemble avec des cerfs-volants de diverses grandeurs. *Radja Ahmed*, fils du Sultan, s'amusait avec un énorme cerf-volant, grand comme une banne, et dont la corde était grosse comme une forte ligne de pêche. Beaucoup de cerfs-volants avaient déjà opéré leur ascension, lorsque le Prince lança le sien. Les jeunes gens voyant monter le cerf-volant de *Radja Ahmed* firent descendre les leurs, car quelques cerfs-volants qui avaient été frottés par celui de *Radja Ahmed* avaient été cassés. *Hang Isi Pantas* avait construit un petit cerf-volant dont la corde se composait de trois fils de ramie, préparés avec un mélange de tan et de poudre de verre pilé. Lorsque *Radja Ahmed* avait fait monter son cerf-volant, tous les jeunes gens avaient fait descendre les leurs, mais *Hang Isi Pantas*, seul, ne fit pas descendre le sien. Il arriva alors que le cerf-volant de *Radja Ahmed* s'approchant vint se frotter contre celui de *Hang Isi Pantas*. La corde du cerf-volant de *Radja Ahmed* fut coupée, et le cerf-volant s'en alla flottant vers *Tandjong Djâti*.

Quant à *Hang Hosséin Djang*, il voulut se marier avec la fille de *Hang Ousap*. Après la célébration du mariage, on servit le riz au dehors ; aux vieillards qui se présentèrent, on donna à chacun trois bouchées. On allait enlever le riz, lorsque *Hang Hossëin Djang* s'en saisit, en disant : « N'enlevez pas si vite ! Attendez ! Je veux encore manger, j'ai fait beaucoup de dépenses et je n'ai plus rien ! » *Hang Hosséin Djang* s'empara du riz et le mangea jusqu'à la fin.

Toutes les femmes qui le regardaient éclatèrent de rire. Après avoir ainsi mangé, *Hang Hossêïn* entra dans la chambre nuptiale.

Une fois, c'était un jour de fête, il advint que *Sri Bidja Diradja* ne remonta pas de *Singapour*. Le jour de la fête était passé lorsqu'il arriva. *Sultan Mahmoud* irrité lui dit : « Pour quel motif *Sri Bidja Diradja* a-t-il tant tardé à venir ? *Sri Bidja Diradja* ne connaît-il donc pas la Coutume ? » *Sri Bidja Diradja* s'inclinant répondit : « Si j'ai tardé à remonter jusqu'ici, c'est que je m'étais imaginé que le premier jour de la lune n'était pas encore arrivé ; j'ai été négligent, Monseigneur, j'en demande pardon à Votre Majesté ! » *Sultan Mahmoud* dit : « Nous connaissons les sentiments de *Sri Bidja Diradja*, il n'est pas content de Nous avoir pour Maître, il préférerait avoir pour Maître Notre frère qui est à *Kempar !* et le Prince ordonna qu'on le mît à mort. *Sri Bidja Diradja* dit à l'homme chargé de le tuer : « Quelle faute ai-je commise envers Sa Majesté ? Est-ce donc pour un léger tort qu'on va me mettre à mort ? » Ces paroles de *Sri Bidja Diradja* furent immédiatement rapportées à *Sultan Mahmoud*. Le Prince dit : « Puisque *Sri Bidja Diradja* ne connaît pas sa faute, montre-lui cette lettre ». Or dans cette lettre il y avait quatre ou cinq points indiquant la faute de *Sri Bidja Diradja*. Celui-ci regarda cette lettre et demeura silencieux ; l'homme le tua. *Sang Satiya Titayan*, fils de *Toun Bidja Diradja* et petit-fils de *Sri Bidja Diradja*, le *datou Bengkok* reçut alors le gouvernement de *Singapour*.

Le Sultan voulut aller entendre les *Maaloumat* auprès du moulana *Yousouf*. Ce maître était un vrai maniaque : Si un cerf-volant se tenait au-dessus du toit de sa maison, il ordonnait qu'on le chassât de là à coups de fronde, et quand il le pouvait, il le faisait cribler de trous et disait : « Pourquoi as-tu commis le délit de passer par dessus le toit de ma maison ? » Tel était le naturel du moulana *Yousouf*, père du kâdhi *Menâwer*. Le *Sultan Mahmoud* monta sur son

éléphant, et accompagné d'une suite nombreuse il s'en alla à la maison du moulana *Yousouf*. Quand il fut arrivé à la porte, le moulana dit : « Pourquoi faire le Sultan vient-il dans la maison d'un fakir ? La porte de notre enclos est fermée ! » Alors *Sultan Mahmoud* s'en retourna dans son palais. La nuit venue, le Prince donna l'ordre à ses serviteurs de se retirer, et resté seul il partit accompagné de deux jeunes garçons, et portant lui-même le livre des *Maaloumat*. En arrivant devant la porte du moulana *Yousouf*, le Sultan dit au portier : « Annonce au moulana que le fakir *Mahmoud* est venu ! » Alors le moulana *Yousouf* dit : « Puisque le fakir *Mahmoud* ouvre la porte d'un fakir, il est juste qu'il entre dans la maison avec le fakir ». Le *Sultan Mahmoud* conduit par le moulana, monta s'asseoir dans sa maison, et là il entendit ses explications sur le livre des *Maaloumat*.

Quelque temps après le *Sultan Mahmoud* envoya *Padouka Touan* attaquer *Mandjong*. Anciennement *Mandjong* était un grand pays qui était en hostilité avec celui de *Berouas*. *Padouka Touan* partit accompagné de dix houloubalang. Arrivés à *Mandjong* les gens de *Malaka* livrèrent bataille aux gens de *Mandjong*. Par la volonté de Dieu le Très-Haut, *Mandjong* fut vaincu facilement, *Padouka Touan* passa alors à *Berouas*. Le roi sortit à la rencontre de *Padouka Touan*, et avec un grand déploiement d'honneurs et de magnificence il le conduisit et fit avec lui son entrée dans la ville. *Padouka Touan* maria son petit-fils, nommé *Toun Isop Berakah* avec la princesse *Siti*, sœur du roi de *Berouas*. *Toun Isop Berakah* engendra *Toun Biyâdjid* titré bandahara *Sri Maharadja*, ordinairement appelé le *Datou Bandahara de Djohor*. Il épousa *Toun Mounah* fille de *Toun Bentan*, et de l'orangkaya *Toun Hossêin*, lequel était fils de *Toun Biyâdjid Roupat*, titré *Sri Patam*. Le bandahara de *Djohor* engendra *Toun Hidap* qui fut mariée à *Toun Isop Misey*, fils du bandahara *Sri Narawangsa*. *Toun Isop Misey* fut titré *Bandahara Sri Maharadja*, on l'appelait

ordinairement *Datou Bandahara Toua.* On l'appelait aussi *Toun Isop Misey* (moustaches), parce qu'il avait de longues moustaches que sa main caressait sans cesse. *Toun Isop Misey* engendra *Toun Djahat* qu'on appelait ordinairement le *datou* de *Perak*, parce qu'il était parti pour *Perak*, et *Toun Ketchil* qui fut épousée par *Radja Mahmoud*. Celui-ci engendra *Radja Solong*, *Radja Solong* engendra *Radja Bagous*, *Radja Bagous* engendra *Radja Guémok*, *Radja Mah* et *Radja Siti*. *Radja Solong* fut en captivité à *Atchéh*. Il fut fait radja de *Perak* par *Sultan Moughol* et titré *Sultan Motlafer Châh*. Il épousa la princesse de *Perak*, et engendra *Sultan Mansour Châh* qui règne présentement à *Perak*, le radja mouda a deux filles, l'une nommée *Radja Poutih* et l'autre *Radja Mah*.

Padouka Touan revint à *Malaka*, et le roi de *Berouas* partit avec lui. Quand ils furent arrivés à *Malaka*, le *Sultan Mahmoud* fut très content d'entendre que *Mandjong* avait été soumis. Le Prince gratifia d'un vêtement d'honneur *Padouka Touan* et les houloubalang qui l'avaient accompagné. Le roi de *Berouas* fut revêtu d'un vêtement d'honneur et proclamé une première fois au son du tambour royal. Il reçut le titre de *Toun Aria Bidja Diradja* avec le gouvernement de *Mandjong* qui lui fut confié. Alors *Toun Aria Bidja Diradja* prit congé du *Sultan Mahmoud* et s'en retourna à *Berouas*. Il s'établit ensuite à *Mandjong*, et là il fut de nouveau proclamé au son du tambour royal, en présence de tous les houloubalang. Après cette proclamation, il reçut les hommages de tous et prit le chemin de *Malaka* pour présenter son hommage et ses souhaits de prospérité au *Sultan Mahmoud*.

Ensuite le *Sultan Mahmoud* ordonna à *Sri Maharadja* d'aller attaquer *Kalantan*. En ce temps là *Kalantan* était un pays plus grand que *Patani*. Le roi de *Kalantan* se nommait *Mansour Châh*, il était fils d'un neveu du Sultan *Iskander Châh*. Ce prince ne rendait pas hommage à *Malaka*, et descendait du roi *Tchoulan*. *Sri Maharadja* partit et arriva

à *Kalantan*. Les gens de *Malaka* montèrent à la côte. Les gens de *Kalantan* firent une sortie et la bataille s'engagea furieuse. Les éclairs qui jaillissaient des armes ressemblaient aux éclairs qui brillent dans le ciel, un bruit semblable à celui du tonnerre se faisait entendre, les cris et les clameurs des houloubalang montaient vers le ciel. Des deux côtés il y eut un grand nombre de tués. Le sang coulait sur la terre. Enfin avec le secours du Seigneur de l'univers, les troupes de *Kalantan* furent mises en pièces, leur fort fut pris, et les gens de *Malaka* y entrèrent et firent un immense butin.

Le roi de *Kalantan* avait trois filles et un fils nommé *Radja Kembok*. Celui-ci se sauva ; quant aux filles, elles furent faites prisonnières toutes les trois par les gens de *Malaka*. La première se nommait *Onang Katiang*, la seconde *Tchao Fa* et la troisième *Tchao Bouak*. Toutes trois furent emmenées par *Sri Maharadja* partant pour *Malaka*. A son arrivée à *Malaka*, *Sri Maharadja* entra en la présence du *Sultan Mahmoud*. Le Sultan fut extrêmement content de la prise de *Kalantan*. Les trois princesses furent présentées à Sa Majesté qui témoigna son contentement en accordant des vêtements d'honneur à *Sri Maharadja* et aux houloubalang qui étaient partis avec lui. Les princesses de *Kalantan* furent gardées dans le palais, et la princesse *Onang Katiang* fut prise pour épouse par *Sultan Mahmoud*. Il en eut trois enfants. L'aînée qui était une fille fut nommée *Radja Mah* ; le second, un garçon, reçut le nom de *Radja Modafer ;* le dernier-né qui était une fille reçut le nom de *Radja Déwi*.

Dans une certaine histoire l'on affirme que le bandahara *Poutih* disait : « De tous mes aînés, c'est le bandahara *Padouka Radja* qui s'est le plus distingué : une fois il fut chargé d'une expédition contre *Siam ;* une autre fois il reçut l'ordre d'attaquer *Pasey*, une autre fois encore *Pahang*. Quant à moi, devenu bandahara je n'ai pas bougé. C'est un fils de mon frère qui a reçu l'ordre d'aller attaquer *Mandjong*, et il a conquis *Mandjong ;* c'est un fils de mon frère qui a reçu l'ordre d'aller attaquer *Kalantan*, et *Kalantan* a

été conquis ! » Les gens qui étaient présents répondirent : « Cela est parfaitement vrai, comme le dit le Datou ».

On raconte de ce Bandahara *Poutih* que, quand il restait une bougie longue d'un empan, il disait : « ce bout de bougie ne vaut plus rien, il faut en allumer une autre ». Quand une natte était percée de deux ou trois trous, il disait encore : « Cette natte ne vaut plus rien, il ne faut pas s'en servir, il faut en prendre une autre ! »

Et Dieu sait parfaitement, c'est en Lui qu'est le recours et le refuge !

(A continuer.) ARIS. MARRE.

COMPTES-RENDUS.

Mahâbhârata-Studien, Abhandlungen zur Indischen Literatur und Culturkunde. I. Genesis des Mahâbhârata, von Joseph Dahlmann, S. J. 1899. 1 vol. gr. in-8 de XXXIV 290 pp.. Berlin, Felix L. Dames. Prix : 15 marks.

Le P. J. Dahlmann est bien connu pour ses travaux sur l'Inde, et tout particulièrement sur le Mahâbhârata. Ses théories, souvent hardies, ont soulevé plus d'une objection ; mais les critiques ont été presque unanimes à reconnaître la génialité de ses conceptions et la valeur de ses ouvrages. Nous ne doutons pas que la nouvelle série d'études sur le Mahâbhârata, dont il nous donne aujourd'hui le premier volume, ne contribue à éclairer pour nous la grande épopée indienne. Nous attendons avec impatience le jugement qu'en portera M. A. Barth, le savant éminent et consciencieux qui s'est déjà occupé du P. Dahlmann dans le *Journal des Savants* (1897). En attendant, nous nous risquons à donner une idée du livre.

Il s'agit, comme l'indique le titre, de la genèse du Mahâbhârata, c'est-à-dire de l'histoire de sa composition. Bien des indianistes estiment que, sous sa forme actuelle, il n'est pas l'œuvre d'une seule main, et qu'il a subi bien des interpolations, ou, si l'on veut, qu'il a été complété par bien des additions. Aussi, ne voient-ils dans cette œuvre puissante qu'une « masse chaotique » ; et, pour employer les expressions du Dr A. Ludwig, « *ein historisch-chronologisch unqualificierbares Mischmasch.* » Le P. Dahlmann le considère comme l'ouvrage d'un poète, avec l'unité de composition qui seule constitue les monuments littéraires. Et il se met vaillamment à l'œuvre pour prouver son opinion et réfuter ses adversaires. Ceux-ci ont étudié de près le Mahâbhârata, pour relever les faits et les noms qui n'ont pu être insérés dans le poème qu'à une époque assez tardive. Ils ont aussi considéré les usages et les mœurs qui y sont décrits, pour établir des oppositions, et arguer qu'il n'a pu être rédigé dans son entier à une époque unique. La langue et la métrique elles-mêmes ont été examinées dans le même but, et ont fourni des preuves similaires. Le P. J. Dahlmann n'est nullement embarrassé par ces difficultés, et il les réfute avec une prestesse qui peut seule appartenir à un savant très versé dans la connaissance de l'indianisme. Nous nous garderons bien d'intervenir dans le débat. Nous nous rappelons les interminables controverses soulevées par les poèmes homériques, et nous pensons que, dans ces discussions, les différences d'opinions tiennent beaucoup aux tournures d'esprit : les uns voient un argument irréfutable dans un détail auquel les autres n'ont pas même pris garde.

Voici comment le P. Dahlmann conçoit les différentes formes du Mahâbhârata. Il y a d'abord une légende primitive, *Sage*, qui renferme des récits héroïques. Puis on lui donne une forme poétique, *Dichtung*, et l'on crée ainsi un certain nombre de poèmes épiques plus ou moins développés. Enfin la *Rhapsodie* accomplit son œuvre, en réunissant ces compositions dans une épopée grandiose, qui renferme toute la vie religieuse, morale et intellectuelle du peuple auquel elle est consacrée. Notons qu'il ne s'agit pas seulement de récits héroïques dans cette œuvre définitive. Elle est aussi un livre doctrinal, où se reflète l'état d'âme, — que l'on nous pardonne cette expression trop moderne, — de toute une race, au point de vue des croyances, des usages, et de la morale. Mais cet élément doctrinal, à quel moment a-t-il été rattaché à l'élément épique proprement dit ? Est-ce au temps de la rédaction définitive du Mahâbhârata, ou même plus tard, dans des remaniements étrangers à l'art poétique ? L'auteur estime que c'est de très bonne heure, à la période qu'il qualifie du nom de *Dichtung*, et il s'efforce de le prouver en étudiant le 12e et le 13e livre du Mahâbhârata, où il croit retrouver la manière de cette époque.

Dans la démonstration de sa thèse, le P. Dahlmann soulève naturellement beaucoup d'importantes questions. Pour l'étayer, il suppose une civilisation très avancée dans l'Inde du Ve siècle. Pour lui, les Aryens des Védas n'étaient guère inférieurs non plus aux Aryens du Mahâbhârata. Quant aux coutumes étranges que nous sommes étonnés de trouver dans la grande épopée, et qui dénotent un sens moral assez peu développé, il en fait assez bon marché : il verrait volontiers dans Draupadî le symbole d'une alliance politique entre peuples différents.

En résumé, nous éprouvons une sorte de plaisir, en voyant avec quelle ingéniosité l'auteur pense à tout et répond à tout. Mais, en même temps, nous ne sommes pas complètement satisfait, parce que nous ne sommes pas convaincu. Les idées du P. Dahlmann se reproduisent d'ailleurs d'un ouvrage à l'autre, et peut-être l'ensemble de ses études, quand elles auront fini de paraître, présentera-t-il un édifice plus solide, à cause de l'appui mutuel de toutes ses parties.

Ceci nous amène à formuler un desideratum. Si chacun de ces ouvrages avait une bonne table alphabétique des matières, il nous serait plus facile de suivre la pensée du savant indianiste, en complétant les uns par les autres les passages où il expose chacune de ses théories.

A. Lepitre.

* * *

Kurzgefasstes Etymologisches Wœrterbuch der Altindischer Sprache, von Dr C. C. Uhlenbeck, Ausserord. Professor an der Universitæt Amsterdam. 2ter. Band. 1 vol. grand in-8 contenant les pp. 161-367. Amsterdam. Johannes Müller. Prix : 5 marks.

Nous sommes heureux d'annoncer l'achèvement de cet ouvrage, dont nos lecteurs ont déjà entendu parler. Nous devons avouer qu'il a été attaqué par certains critiques, et qu'on lui a reproché de donner des étymologies trop

hasardées. Mais, en l'état actuel de la science, il n'était peut-être guère possible de faire mieux. Après les découvertes des néo-grammairiens, qui ont ébranlé tant de vieilles théories admises sans conteste, la phonétique indo-européenne présente bien des problèmes non résolus. D'autre part, les lois psychologiques auxquelles obéit l'évolution sémantique, ont été trop insuffisamment étudiées. D'ailleurs, le savant professeur, qui est très modeste, n'a jamais prétendu faire un livre définitif. Dans sa pensée, le livre qu'il nous donne doit être un manuel dont le spécialiste se servira pour se livrer à des recherches plus approfondies. Le moment n'est pas encore venu, — et il est encore sans doute très éloigné, — où les indianistes pourront donner un vrai dictionnaire étymologique du sanskrit, c'est-à-dire un recueil qui satisfasse de tout point.

Nous avons pourcouru ce livre avec un vrai plaisir. Le Dr Uhlenbeck a beaucoup de lecture, et signale de nombreux rapprochements avec les formes des différents idiomes indo-européens. Nous ne doutons pas que ce plaisir ne soit partagé par beaucoup de lecteurs, pourvu qu'ils soient initiés aux théories grammaticales qui sont aujourd'hui en faveur.

A. Lepitre.

* * *

Le Mahâbhârata. IX. Çalyaparva. Livre de Çalya, traduit du sanskrit par le Dr L. Ballin, licencié ès-sciences, ancien sous-inspecteur des forêts, élève de l'Ecole forestière. 1899. Paris, E. Leroux, 1 vol, gr. in-8 de II-449 pp. Prix : 10 fr.

Nous ne possédons pas encore en français une traduction complète du Mahâbhârata. H. Fauche l'avait entreprise ; pour des causes que j'ignore, elle n'a pas été achevée. Nous devons le regretter : une traduction française du grand poème le rendrait plus accessible à une certaine catégorie de lecteurs, ceux qui n'ont pas une connaissance approfondie de la langue sanskrite pour le lire dans l'original. Quoi qu'il en soit, le Dr L. Ballin a bravement entrepris d'achever l'œuvre interrompue. Il nous donne aujourd'hui la traduction du livre IX, qui a pour titre *Çalyaparva*.

Ce n'est pas le lieu d'analyser ce livre, et d'en étudier l'importance au point de vue de l'histoire des idées morales dans l'Inde. Nous ne voulons pas non plus critiquer en détail la traduction : nous remettons ce soin à une autre fois. Nous voulions seulement signaler ce travail à ceux qui s'intéressent au Mahâbhârata.

A. L.

CHRONIQUE.

— M. AMÉLINEAU a enfin publié les pièces principales d'une partie des collections qu'il a recueillies au cours de ses fouilles en Egypte (*Les nouvelles fouilles d'Abydos*, 1895-1896, Paris, Leroux, 1899). M. MASPERO donne un long compte rendu de cette publication dans le n. 38 de la *Revue Critique d'Histoire et de Littérature.*

— Les découvertes de MM. Petrie, Amélineau, de Morgan et Quibell ont ouvert des horizons nouveaux sur les débuts de la civilisation égyptienne. Maintenant que ces découvertes se sont multipliées et ont perdu le caractère de la nouveauté, on peut considérer avec plus de calme les déductions qu'on a voulu en tirer. M. E. NAVILLE (*Les plus anciens monuments égyptiens*, dans le *Recueil* de M. Maspero, 1899, p. 105 s.) croit que nous avons, dans ces monuments, les vestiges des premières dynasties antérieures à Snefrou, qu'on place ce prince à la fin de la IIIe dynastie ou au commencement de la IVe.

— A son tour, M. E. LEFÉBURE critique, dans le *Sphinx* (v. III, f. II, p. 65 s.), l'opinion d'après laquelle on aurait retrouvé à Négadah la tombe et même les os de Ménés, le fondateur de la monarchie égyptienne, personnage qui jusqu'à présent paraissait légendaire.

— M. E. RÉVILLOUT (*Hérodote et les oracles égyptiens*. Revue des quest. hist., Juillet 1899) confirme, d'après la chronique démotique, les renseignements d'Hérodote sur Amasis et prouve, d'après un papyrus du British Museum, que l'on consultait les oracles dans les procès.

— M. SPIEGELBERG a publié, l'an dernier (Strassbourg, Schlesier et Schweikhardt), *Zwei Beiträge zur Geschichte und Topographie der Thebanischen Necropolis im neuen Reich*. Dans le premier, l'auteur a réussi à retrouver l'emplacement de l'ancien temple commémoratif d'Amenhotep I.

— On vient de faire une nouvelle édition du catalogue des

antiquités égyptiennes du musée de Berlin (*Ausfürliches Verzeichniss der Aegyptischen Altertümer und Gipsabgüsse*, Berlin, Speemann, 1899, 519 p.) Elles y sont décrites avec bien des détails et on y a introduit des dessins représentant divers objets d'art.

— Nous notons dans les Neue Jahrbücher für Klassische Alterthum, 2, 2-5 (1899), l'article de E. Kornemann : *Ægyptische Einflüsse im römischen Kaiserreicht.*

— M. Sayce a publié, l'an dernier, dans le *Recueil* de M. Maspero, des copies prises de trois inscriptions coptes qui se trouvent près de Faras en Nubie, dans un tombeau qui a servi d'église chrétienne. La première est une prière pour le salut de l'âme d'un certain Théodore. La deuxième est la lettre apocryphe du Christ à Abgar. La dernière forme quatre colonnes très embrouillées. M. R. Pietschmann (*Recueil* de M. Maspero, 1899, p. 133 s.) y reconnaît, entres autres choses, la liste des quarante martyrs de Sébaste et celle des sept adolescents d'Ephèse. Ces éléments, d'apparence aussi disparate, auront été rassemblés sur les murs de l'église pour en bannir toute influence nuisible, par la force magique qu'on leur attribuait. Ils auront été empruntés à un recueil sembable à celui de Leyde, où la lettre du Christ, le catalogue des dormants d'Ephèse et celui des martyrs de Sébaste sont réunis.

— M. Spiegelberg nous donne des *Koptische Miscellen* dans le *Recueil* de M. Maspero (1899, p. 21). Il recherche l'origine et le sens de la préformative ⲁⲛ, de l'adjectif ϧⲏⲙⲓ, du mot ⲁⲛⲉ, du verbe ϩⲁⲛⲉ.

* * *

— Les livraisons 14-19 du t. III du *Recueil d'Archéologie orientale* de M. Clermont-Ganneau contiennent : § 39. Une éponge américaine du VI[e] s. A. C. — § 40. Orphée-Nébo à Mabboug et Apollon. — § 41. Le lettre de Jésus à Abgar, la Koutbi juive et la *mezoûzah*. — § 42. La Palestine au commencement du VI[e] siècle et les *Plérophories* de Jean Rufus. — §§ 48, 49. Jehovah, Seigneur du Sinaï. — § 50. Gath et Gath-Rimmon.

— Le P. Gismondi S. J. vient d'achever l'édition de la chronique des patriarches nestoriens contenue dans le *Livre de la Tour* de Mari, fils de Salomon, et dans les recensions abrégées qu'Amr ibn Matta et Sliba de Mossoul ont faites de ce livre (*Maris Amri*

et Slibae de patriarchis nestoraniorum commentaria, Rome, de Luigi, 1899).

* * *

— M. P. Corssen s'est occupé des traductions latines de la Bible dans le Jahresbericht für altertumswissensch. (1899, II, *Bericht über die latein. Bibelübers.*, Leipzig, Reisland, 83 p.). Dans une première partie, il traite les questions relatives à la version antehiéronymienne ; dans une seconde, il s'occupe des mss. de celle-ci ; dans une troisième, de la Vulgate ; dans la dernière, de la langue de la Bible latine.

— Après trois ans, une nouvelle édition du dictionnaire manuel de Gesenius est devenue nécessaire. C'est M. Buhl qui nous l'a donnée avec la collaboration de MM. Socin et Zimmern : (*W. Gesenius' hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das A. Testament*, 12e édit., in-8, XII-1030 pp., Leipzig, Vogel, 1899).

— L'œuvre de Gesenius a été également reprise en Angleterre par MM. Fr. Brown, Driver et Briggs (*A Hebrew and English Lexicon of the old Testament*, Oxford, Clarendon Press). C'est un travail parfaitement original, quoique l'œuvre de Gesenius soit à la base, et qu'on se soit même assuré le droit d'utiliser les éditions subséquentes du dictionnaire manuel.

— Le petit livre de M.M. Schultze (*Grammatik der aramaischen Muttersprache Jesu*, Berlin, Calvary, 1899) renferme une esquisse littéraire de la langue araméenne envisagée au point de vue historique et dans ses développements dialectaux, plutôt qu'une grammaire de l'araméen de Galilée que parlait le Seigneur.

— Parmi les études publiées dans la *Zeits. für Alttest. Wiss.*, pendant cette année, nous signalons les notes de M. Albrecht sur le lexique et la grammaire du néo-hébreu ; les observations de M. König sur la syntaxe de l'Ancien Testament ; l'étude de M. Moulton sur les mss. et les versions du troisième livre d'Esdras et sa valeur pour la critique des textes parallèles de l'A. T..

— Dans un article des *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* (mai 1898) intitulé : *Mots égyptiens dans la Bible*, le professeur J. Lieblein a cru devoir critiquer certaines des explications jusqu'ici reçues et en proposer de nouvelles. M. Lévesque soumet ces critiques et ces explications, avec quelques autres essais d'étymologie, aux lecteurs de la *Revue Biblique* (1899, p. 412 s.).

— M. J. Parisot étudie (Rev. Biblique, 1899, p. 573 s.) la signification musicale de l'expression hébraïque *sélah* qui se rencontre presque exclusivement dans le Psautier. Le διάψαλμα des versions grecques correspond au *sélah* de la Bible hébraïque. C'est une rubrique indépendante du texte et représentant une pause dans le chant occupée par le jeu des instruments ou par une modulation vocale ou un refrain.

— M. Loisy nous donne, dans la Revue d'Histoire et de Littérature religieuses, une sixième *Note sur la Genèse*, dans laquelle il s'occupe du sacrifice d'Isaac (*Gen.*, XXII, 1-19). D'après lui, au lieu de *pays de Moria*, il faut très vraisemblablement lire *pays de l'Amorrhéen.*

— M. E. Cosquin, qui a, dans le n° de janvier de la Revue Biblique, étudié, au point de vue de ses relations avec le livre de Tobie, l'Histoire du Sage Ahikar, revient sur ce sujet, dans le n° d'octobre de la même Revue, à propos de la préface que M. Rendel Harris a mise à l'édition polyglotte de ce curieux récit (*The story of Ahikar* from the syriac, arabic, armenian, ethiopic, greek and slavonic, London, Clay, 1898). Celui-ci a eu grand tort de vouloir voir l'Histoire d'Ahikar dans la parabole du Mauvais Serviteur et le récit de la mort de Judas.

— Le P. Condamin commence, dans la Revue Biblique (oct. 1899), des *Etudes sur l'Ecclésiaste*. Dans un premier paragraphe, il explique le v. 21 du ch. III par l'influence qu'exerçait sur la conception juive du scheol la croyance religieuse que tous les hommes sont pécheurs devant Dieu et que la mort est un châtiment du péché. Dans un second paragraphe, il explique les prétendues contradictions de l'Ecclésiaste par les différents points de vue de l'auteur.

— Le Dr Valeton, professeur à Utrecht, vient de donner un ouvrage de vulgarisation sur Amos et Osée (*Amos und Hosea, ein Kapitel aus der Geschichte der israelit. Religion*, Giessen, Ricker, 1898). Son point de vue spécial est l'influence des deux prophètes sur le développement des idées religieuses chez les Hébreux.

— M. de Kirwan a réuni, en les complétant, dans la collection *Science et religion* (Paris, Blond), une série d'études déjà publiées dans différentes revues, sous ce titre : *Le déluge de Noé et les races prédiluviennes : I. Le déluge fut-il universel ? — II. Théorie proposée et races survivantes.*

— Le P. Lagrange, donne, dans le Bulletin du n° 4 de la Revue Biblique (1899), un excellent aperçu critique des travaux dont l'histoire des Israélites au temps de Moïse a fait l'objet cette année (Stade, *Die Entstehung des Volkes Israel ;* Winckler, dans *l'Oriental. Lit. Zeitung ;* Hummelauer, *Comment. in Numeros ;* Méchineau et Brucker, dans les *Etudes religieuses).* Il constate, chez les protestants, avec une incroyable activité scientifique, l'instabilité d'une histoire qu'on proclamait définitive, et chez les catholiques, un grand désir de consolider et de mieux entendre l'histoire traditionnelle en s'aidant de la critique et des nouvelles clartés que nous avons sur l'histoire de l'Orient.

— L'emplacement du Sinaï est toujours un sujet de controverse. Cependant, cette controverse a changé de caractère. C'est la tradition biblique elle-même qui est examinée ; il ne s'agit plus de savoir où était le Sinaï de la Bible, mais si la Bible n'a pas varié sur ce point, si les traditions bibliques sont concordantes, si même le Sinaï joue un rôle dans la tradition primitive. Le P. Lagrange soumet la question à un nouvel examen (*Le Sinaï Biblique*, Rev. Bibl., 1899, p. 369 s.) et montre que la tradition biblique est stable et que ses divers documents concordent.

— M. Frants Buhl a écrit un résumé complet et succinct des données sur la vie sociale des Israélites (*Die socialen Verhältnisse der Israeliten*, Berlin, Reuther, 1899). Après avoir exposé comment le pays même habité par les Israélites a influé sur leur vie sociale, il donne un aperçu général du développement de cette vie, et étudie, l'un après l'autre, les divers éléments qui la constituaient, rapports familiaux, relations de tribu, droit de cité, etc..

— Le P. de Hummelauer a publié *Das vormosaïsche Priesterthum in Israel*, Vergleichende Studie zu Exodus und I Chron. II-III, Freiburg, Herder, 1899. Le sacerdoce était d'abord dans la famille de Manassé. Il devint hostile à Moïse, et c'est grâce à sa défiance que le peuple n'ose pas monter au Sinaï. Bientôt, les prêtres coupables proposent le culte du veau d'or. C'en est trop ; les lévites font justice et l'ancienne famille sacerdotale est exterminée. La thèse est nouvelle mais toute d'imagination.

* * *

— Le P. Roussel a écrit un livre fort intéressant et instructif

sur la *Cosmologie hindoue d'après le Bhâgavata Purâna* (Paris, Maisonneuve, 1899). C'est toute une synthèse théologique que nous expose ce livre, et il mérite la plus grande attention de ceux que passionnent les questions religieuses.

— MM. F. Skrine et E. Denison Ross nous font connaître l'histoire de l'Asie centrale, de cette vaste contrée qui s'étend de la mer Caspienne à la Kashgarie, du lac Aral à l'Afghanistan et aux confins de l'empire indien (*The Heart of Asia*, London, Methuen, 1899).

— M. R. Pichon a publié une *Histoire de la littérature latine*. (Paris, Hachette, XVIII-986 pp.). Ce livre est, avant tout, une exposition. L'auteur nous donne une analyse et une description de ce qui nous reste de la littérature latine. Le plan de l'ouvrage comporte quatre parties : l'époque républicaine, l'époque classique, l'époque impériale, l'époque chrétienne.

— M. A. Bouché-Leclercq a exposé l'histoire de *L'Astrologie grecque* (Paris, Leroux, 1899) avec toute l'exactitude et la clarté nécessaires pour en faire connaître le développement, les principes et les méthodes.

* * *

— L'excellente introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament de M. Nestle a déjà reçu une seconde édition (*Einführung in das Griechische Neue Testament*, Göttingen, Vandenhoeck, 1899). La troisième partie surtout, qui a pour objet la théorie et la pratique de la critique textuelle, a été considérablement développée.

— M. Rahlfs (*Alter und Heimat der vaticanischen Bibelhandschrift*. Nachr. der königlichen Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen. Philol.-histor. Klasse, 1899, h. 1) pense que le Cod. Vat. (B) dépend directement d'Athanase et n'a pu être écrit avant l'an 367, date de la composition de la 39e lettre festale du saint (sur le Canon des Ecritures).

— Le D. Bern. Weiss, avant de publier le texte des Evangiles, nous expose ses principes et justifie sa méthode (*Textkritik der vier Evangelien*, Leipzig, Hinrichs, 1899). L'auteur se restreint aux seuls majuscules. Leur parenté est établie par leur accord dans certaines catégories de fautes avérées. On reconnaît ainsi le caractère spécial qui a porté à commettre des erreurs déterminées.

Dans le corps de son travail, W. passe en revue les tentatives d'harmoniser un mot avec le contexte ou les endroits parallèles, les changements de mots, les omissions ou additions, les transpositions, l'orthographe. L'enquête se termine à la gloire du ms. du Vatican (B).

— Le fascicule XV du *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, paru le 1er Avril, contient un bon nombre d'articles d'exégèse. M. Mangenot y consacre quatre colonnes au mot *Evangiles*, insistant en particulier sur l'histoire du canon des évangiles et sur la question synoptique. M. Lesêtre y établit l'origine johannique de Jo. VII, 53 — VIII, 11.

— M. Hawkins a donné une contribution à l'étude des Synoptiques *(Horae synopticae,* Oxford, Clarendon Press, 1899).

— M. A. Meyer nous fait, dans les nn. de juillet, août et septembre de la *Theologische Rundschau*, l'histoire de la controverse sur la question johannique dans ces dix dernières années. Dans le dernier numéro, il donne la bibliographie de la question, de 1889 à 1899.

— Donald J. Mc Kinnon. *The Census of Quirinus*. (The Cathol. Univ. Bulletin, July. 1899). — Cet article est un exposé clair et méthodique des diverses interprétations données au fameux passage de Luc. II, 2. L'auteur a profité des découvertes récentes et il arrive à la conclusion que ce passage de s. Luc. mérite confiance.

— M. Klöpper étudie, dans la Zeitsch. für Wissensch Theologie (1899, p. 337 s.), le dernier chapitre du quatrième évangile (*Das 21. Capitel des 4 Evangeliums*). Après en avoir donné l'analyse, il s'occupe de l'historicité des faits qui y sont rapportés et du caractère symbolique de ces récits. M. Klöpper pense que le chapitre 21 n'est pas du même auteur que l'évangile, mais qu'il fut ajouté à celui-ci peu après sa composition et en vue de le faire accepter plus facilement.

— Le P. Rose poursuit, dans le n° de Juillet de la Revue Biblique, ses *Etudes Evangéliques*. Il étudie l'œuvre de Jésus-Christ, le royaume de Dieu. Plusieurs critiques protestants affirment que Jésus, élève des prophètes et de Jean-Baptiste, adonné à la lecture des apocryphes et des apocalypses de l'Ancien Testament, n'est pas allé au-delà des conceptions de ses devanciers sur le royaume des cieux. C'est cette théorie que le P. Rose critique. « Jésus-Christ, dit-il en terminant, a-t-il dépassé Jean-Baptiste ? N'est-il comme

lui qu'un héraut, un prédicateur plus immédiat du royaume ? Ce royaume n'est-il que la restauration d'Israel, et l'a-t-il attendu comme imminent ? Telles sont les questions que nous avons posées en commençant cette enquête. Nous pensons avoir établi que la doctrine et la vie du Sauveur n'ont été qu'une protestation constante contre la conception populaire, et que si Jésus a évité au début de son apostolat un violent écart, il ne l'a fait que dans un but de miséricorde, pour ne pas désespérer les foules et pour ne pas provoquer une rupture dangereuse. Qu'il y a loin entre le Jésus de l'histoire, tel que les evangiles nous le révèlent, tel qu'il apparut à la conscience chrétienne des premiers jours, et celui que les critiques des écoles libérales n'ont pas craint de nous représenter comme un « Juif borné » absorbé dans les chimères des apocalypses, comme le petit agitateur des tribus du Nord, dont la pensée n'a pas dépassé l'horizon étroit de son village, qui a rêvé sur les montagnes de Nazareth ! »

— M. A. Hilgenfeld vient de publier, chez Reimer à Berlin, *Acta Apostolorum graece et latine sec. antiquissimos testes*. La famille BℵAC est fort maltraitée dans les prolégomènes. Contrairement à ce que dit M. Burkitt, Clément d'Alexandrie serait, avec Origène, le plus ancien patron de cette famille. M. Hilgenfeld suit le Codex D. La sagesse semble être dans un juste milieu : il ne faut avoir une confiance absolue ni dans le ms. B, ni dans le ms. D.

— Le même auteur complète, dans le nº 3 de la *Zeits. für Wiss. Theol.*, les Addenda et corrigenda de son édition des Actes des Apôtres. A cette occasion, il cherche à réfuter les deux articles de M. Harnack, dans les *Sitzungsb. der Kön. Preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin* de cette année, sur le texte primitif de Act. XI, 27, 28 et de Act. XV, 29.

— Le P. Knabenbauer a donné, dans le Cursus Scripturae des P. Jésuites, un *Commentarius in Actus Apostolorum* (Paris, Lethielleux, 1899). La théorie de Blass, sans entraîner l'adhésion de l'auteur, provoque sa sympathie. La rédaction de l'ouvrage est placée en l'an 62 ou 63, et l'hypothèse des documents écrits dont se serait servi s. Luc, est rejetée. Ce commentaire est à la hauteur de la collection dont il fait partie.

— Le Dr G. Mercati nous donne, dans les Studi e documenti di storia e diritto, quelques notes se rapportant spécialement à la

littérature pratristique. Nous relevons celle dans laquelle l'auteur étudie le passage où Agobardus, dans son *De judaicis superstit.*, rapporte le texte d'Irénée (Adr. Haereses III, 3, 4) donné par Eusèbe (H. E. IV, 21). L'auteur soupçonne qu'Agobardus ne dépend pas d'Eusèbe-Rufin, mais d'une autre version d'Irénée.

— La question de savoir à quelles sources a puisé Evagrius (Ve s.) pour composer son *Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani*, a été soulevée en 1883, par un mémoire de M. Harnack, d'après qui cette *Altercatio* serait vraisemblablement une traduction mutilée de l'*Altercatio* de Jason et de Papiscus, composée au deuxième siècle par Ariston de Pella. En 1890, M. Corssen arrivait à ces conclusions plus précises, qu'Evagrius avait composé son *Altercatio* d'emprunts au livre de Tertullien *Adversus Judaeos*, aux *Testimonia* de s. Cyprien, à la traduction latine perdue du dialogue d'Ariston, enfin à un recueil d'interprétations allégoriques de l'Ecriture, recueil non identifié. Mgr Batiffol (Rev. Biblique, 1899, p. 338 s.) est parvenu à identifier cette prétendue collection d'interprétations allégoriques : ce sont les *Tractatus Origenis de libris Scripturarum*, dont il prépare l'édition.

— Mgr Batiffol étudie (Rev. Biblique, octobre, 1899) une collection de douze homélies de s. Jean Chrysostome publiées par Montfaucon d'après un ms. du Vatican. Elles portent chacune en son titre la mention de l'église où elle fut prononcée, et appartiennent à la seconde année de l'épiscopat du saint. Le ms. du Vatican serait un vestige d'un recueil d'homélies constantinopolitaines du saint évêque. L'homélie VIII est une attestation de la version gothique des Saintes Ecritures, au moins pour le Nouveau Testament.

— M. Fr. Marx a publié dans le *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum* le livre des hérésies de Filastre, évêque de Brescia (1898, XLII-274 p.). Cet ouvrage fut composé entre 365 et 392, probablement en 383 ou 384.

— M. l'abbé Gambier (*Le livre de la Genèse dans la poésie latine au Ve siècle*, Paris, Fontemoing, 1899) nous offre une étude sur les compositions littéraires qui se sont inspirées de la Genèse dans la poésie latine du Ve siècle. S'il ne s'agit pas ici d'un livre d'exégèse, si ces poèmes ne sont pas destinés à nous donner un commentaire doctrinal, il n'en est pas moins vrai qu'on retrouve, chez leurs auteurs, la trace des influences qu'ils ont ressenties, des

opinions qu'ils ont adoptées ou combattues, des sens qu'ils ont préférés. Ces poèmes ont donc leur importance historique aussi bien que littéraire.

— M. Ermoni écrit, dans la Rev. des quest. Hist. (octobre 1899), un article sur *L'ébionisme dans l'Eglise naissante*.

— Dom Parisot publie, dans la Rev. des sciences ecclésiastiques de Lille, une assez longue étude sur *Les diaconesses*.

— D. P. Plenkers expose, dans les derniers numéros de *Der Katholik*, les résultats des dernières recherches de MM. Preuschen, Butler et Ladeuze, sur les origines du monachisme.

— M. Pargoire nous donne, dans les nn. 7 et 8 des Echos d'Orient, *Un mot sur les Acémètes*. L'expression « Monastère des Acémètes » est-elle une désignation commune aux couvents des disciples de S. Marcel ? M. Pargoire pense que c'est un nom propre qui ne s'applique qu'à la maison mère, établie sur la rive asiatique du Bosphore, au diocèse de Chalcédoine.

— M. Burn, déjàconnu par son étude sur le Symbole d'Athanase, a voulu, dans son nouvel ouvrage (*An introduction to the Creeds and to the Te Deum*, Londres, Methuen, 1899, 323 p.), mettre à la portée d'un grand nombre, les résultats des recherches faites dans ces dernières années sur l'histoire du Credo pendant les cinq premiers siècles.

— M. E. Vacandard écrit dans la Rev. des Quest. Hist. (Oct. 1899) un important article sur *Les origines du Symbole des Apôtres*. La tradition qui attribue la composition de la formule du *Credo* romain aux Apôtres réunis en une sorte de concile, ne semble pas remonter plus haut que le IIIe siècle. L'usage que l'Eglise romaine faisait de son *Credo* au IVe siècle, et même au IIIe indique la haute antiquité de la formule. Elle remonte sûrement au IIe siècle, mais l'opinion de M. Burn qui fixe sa composition entre 100 et 120, pour être soutenable, n'est nullement certaine. Notre *Textus receptus* est résulté des accroissements successifs qu'a pris le *Credo* romain, notamment en Gaule. On le rencontre déjà vers la fin du VIIe siècle. Il est plus probable que l'Eglise romaine l'a emprunté à la Gaule

— M. A. Gastoué donne, dans la Rev. de l'Or. Chrétien (1899, n. 2), une étude critique sur *La grande doxologie* ou le *Gloria in excelsis*.

— Le P. S. Harent s'occupe dans le n° du 5 Septembre des

Etudes des P. Jésuites, des articles que M. Boudinhon a consacrés à l'histoire de la Confession dans la Revue d'Hist. et de Litt. Relig., et de ceux que M. Vacandard a écrits sur le même sujet, cette année, dans la Revue du clergé français. L'auteur veut montrer qu'outre la pénitence publique qui avait vraiment une valeur sacramentelle, l'Eglise primitive avait une autre pénitence, secrète ou privée, également sacramentelle.

— La préparation d'une nouvelle édition des *Acta Pilati* a été l'occasion de l'ouvrage de M. von Dobschütz, *Christusbilder* (Texte und Unters., N. F., B. III). Les relations étroites de cet apocryphe avec la légende de Véronique, ont amené M. D. à vérifier si celle-ci se rattache réellement à la légende d'Abgar. Cette recherche l'a poussé à s'occuper de la question générale et à passer en revue quelques-unes des images miraculeuses les plus célèbres de l'antiquité.

— M. le baron d'Avril nous donne, dans le n° 2 de la Revue de l'Orient Chrétien (1899), un tableau synoptique des Eglises orientales.

— D. U. Baltus, de l'abbaye de Maredsous vient de publier une étude intitulée *Le protestantisme contemporain* (Namur, Delvaux, 1899). L'auteur étudie le protestantisme allemand dans sa constitution intime, ses dogmes, son culte, l'état moral de ses fidèles, et veut donner des éléments suffisants pour asseoir un jugement sur la prétendue largeur de vues, la prospérité, la supériorité morale du protestantisme.

— M. P. Mordaunt Barnard s'est appliqué à réunir les citations des Evangiles et des Actes qui se rencontrent chez Clément d'Alexandrie (*Clemens of Alexandria's Biblical Text.* Texts and Studies, V, 5, 1899). Une introduction écrite par M. Burkitt présente les résultats de l'enquête : le texte de Clément s'accorde souvent avec les témoins dits occidentaux.

— Dans l'*Expository Times* d'avril, M. Mastermann a écrit un article sur la date du crucifiement de Notre-Seigneur ; il opte pour le 15 Nisan. Dans le n° de mai, M. Boys-Smith revient sur cet article et ajoute quelques remarques tendant à la même conclusion.

— M. Mommert a publié une étude sur le Saint Sépulcre. C'est le fruit, dit-il lui-même, de vingt années d'études et de quatre voyages très pénibles en Terre-Sainte (*Die heilige Grabeskirche*

zu Jerusalem in ihrem ursprünglichen Zustande, Leipzig, Haberland, 1898).

— Le P. LAGRANGE examine (Rev. Bibl., 1899, p. 589 s.) un article de Th. Zahn dans la Neue Kirchl. Zeitschrif (X, 5) : *Die Dormitio Sanctae Virginis und das Haus des Joannes Marcus.* La salle haute où les Apôtres ont reçu le Saint-Esprit, est devenue la sainte église de Sion. Le P. Lagrange est moins résolu que M. Zahn à affirmer que cette salle haute ait été le lieu de la dernière Cène, comme à nier que Marie soit morte dans la maison de Jean Marc.

* * *

— M. TAYLOR (*The Oxyrhynchus Logia and the Apocryphal Gospels*, Oxford, Clarendon Press, 1899) résume les travaux dont les Logia de Behnesa ont déjà fait l'objet, en y ajoutant ses propres observations. Il arrive à peu près à la même conclusion que M Harnack.

— Quand fut composé le quatrième livre d'Esdras ? D'après beaucoup d'auteurs, après la destruction de Jérusalem ; d'après M. A. Hilgenfeld, vers l'an 30 av. J.-C.. La solution de la question dépend de l'interprétation de l'aigle aux trois têtes, aux douze ailes et aux huit petites ailes. M. HILGENFELD (Zts. fur wiss. Th., 1899, 450 s., *Noch einmal der Adler des Ezra-Propheten*) défend son opinion contre les récentes attaques de Schmiedel et de Wellhausen.

— Mgr. BAHMANI, patriarche des catholiques syriens d'Antioche, vient d'éditer chez Kirchheim, à Mayence, un important manuscrit découvert par lui dans la bibliothèque métropolitaine de Mossoul, et qui est intitulé : *Testament de Notre-Seigneur. Les ordres et les commandements du Seigneur.* Ce document nous décrirait l'organisation de l'Eglise de Syrie au deuxième siècle.

— L'édition critique du targum fragmentaire du Pentateuque, dit targum de Jérusalem, par M. GINSBURGER (*Das Fragmententhargum*, Berlin, Calvary, 1899) est faite d'après un ms. de Paris (Bibl. nat., hébr. 110) ; suit la collation de deux mss. représentant une autre recension du même targum ; puis quelques notes sur des versets isolés qui figurent aussi dans les mss. sous la rubrique « targum de Jérusalem » ; enfin les citations de ce targum dans l'ancienne littérature rabbinique.

— D. U. Berlière publie, dans la *Revue Bénédictine* (octobre 1899), la préface d'un travail inédit de Dom Denis de Sainte-Marthe sur les épîtres de s. Ignace d'Antioche. Ce travail contenait, outre la traduction des lettres de s. Ignace, la série des témoignages qui en prouvent l'authenticité, et des observations sur la doctrine du saint Martyr. Celles-ci ne nous sont parvenues qu'incomplètes. On regrette la perte de la dissertation sur les origines de l'épiscopat et la préséance de l'église romaine.

— Nous avions des manuels d'épigraphie latine ou grecque, mais nous n'en possédions pas encore pour l'épigraphie sémitique. Le premier travail de ce genre est celui que vient de publier M. Lidzbarski, professeur à Kiel (*Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik*, Weimar, Felber, 1898).

— M. J. Krall a écrit un manuel d'Histoire Orientale *(Grundriss der Altorientalischen Geschichte.* I Th., *bis auf Kyros*, Vienne, Hoelder, 1899). On y trouve des appréciations très concises et très fermes qui font très bien ressortir la physionomie d'un souverain ou comprendre l'esprit d'une époque.

— M. le Prof. Morris Jastrow a commencé d'éditer une série de manuels sur l'histoire des religions, et il a donné lui-même avec une parfaite connaissance des textes, la religion babylonienne et assyrienne *(The Religion of Babylonia and Assyria*, Ginn, Boston).

— Dans ses intéressantes *Notes on oriental antiquities* (Extr. du Journal of the archaeol. Institute of Amer., 1898), M. Ward examine d'abord la question du cheval dans l'ancienne Babylonie. Il publie ensuite un cylindre où figure un pieu surmonté d'un serpent. Il y voit la représentation d'un objet symbolique analogue au *nekhushtan* biblique. Une troisième note est consacrée à un cylindre hittite où se trouve l'image du poulpe.

— M. A. Boissier publie un court mémoire sur un document bizarre récemment publié par le British Museum *(Note sur un monument babylonien se rapportant à l'extispicine*, Genève, 1899). C'est, d'après lui, l'image d'un foie de mouton, avec une inscription de caractère augural.

— A paru, chez Reuther à Berlin, le 8e fascicule du dictionnaire assyro-anglo-allemand de Muss Arnold, de Kuššudu à Madaa.

— La même librairie poursuit sans relâche son excellente collection de grammaires *(Porta linguarum orientalium)*. M. Brockelmann, auteur d'un lexique syriaque, donne une grammaire,

avec chrestomathie, renseignements bibliographiques et glossaire.

— C'est un service considérable rendu aux études syriaques, que la publication d'un Compendium du *Thesaurus Syriacus* de Payne Smith (*A compendious Syriac dictionary*, founded upon the Thes. Syr. of R. Payne Smith, Oxford, Clarendon Press).

— *Thomae Edesseni tractatus de Nativitate Domini Nostri Jesu Christi*. Textum syriacum edidit, notis illustravit etc. S. J. Carr S. T. B. — C'est la première dissertation présentée à l'Université catholique de Washington, pour l'obtention du grade de docteur en philosophie. Elle sera une bonne contribution à l'étude du Nestorianisme. Les nombreuses citations bibliques qui se trouvent dans ce traité et qui sont relevées avec soin par M. Carr, serviront beaucoup à l'étude critique de la Version syriaque.

— M. E. W. Brooks (Zts. der deutschen morgendl. Gesells., 1899. n. 2) nous donne une édition du ms du Br. Mus. Add. MS. 14.683, du X-XIe siècle, lequel contient des fragments d'une chronique syriaque. M. Brooks identifie le Jacobus Philoponos, qui en est dit l'auteur, avec Jacques d'Edesse.

— Mgr Graffin publie, dans la Revue de l'Orient Chrétien, (n. 2, 1899), le texte syriaque et la traduction française du synode de Mar Jésuyab (en 588). Ce synode donne une idée de l'état où se trouvait l'église nestorienne, un siècle environ avant la domination musulmane.

ECHOS DES CROYANCES CHRÉTIENNES

CHEZ LES MEXICAINS DU MOYEN-AGE

ET CHEZ D'AUTRES PEUPLES VOISINS.

Le dominicain Diego Duran qui, avec les franciscains B. de Sahagun, G. de Mendieta et J. de Torquemada, nous a laissé les plus abondantes et les plus curieuses notions sur les croyances des anciens Mexicains, parle d'un dieu en trois personnes adoré sous des noms différents (1) ; mais aucun autre document nahua ne mentionne expressément cette trinité, car c'est par erreur que l'interprète italien du *Codex Vaticanus* nº 3738 parle d'un seigneur triple (2). Mais si ce

(1) Reverenciavan al padre y al hijo y al espiritu Santo, y deçian *tota, topiltzin* y *yolometle*, los quales bocablos quieren decir : *nuestro padre* y *nuestro hijo* y *el coraçon de anbos*, haciendo fiesta á cada uno en particular y á todos tres en uno, donde se nota la noticia que huvo de la Trinidad entre esta gente. (D. Duran, *Historia de las Indias de Nueva España*. T. II. Mexico, 1880, in-4, p. 140). — A veinte de março......., la primera fiesta del año de las del numero de su calendario......, celebravan á un ydolo que con ser uno lo adoravan debajo de tres nonbres, y contener tres nonbres lo adoravan por uno ; casi á la mesma manera que nosotros creemos en la Santisima Trinidad, ques tres personas distintas y un solo Dios verdadero, asi esta ciega gente creya en este ydolo ser uno por debajo de tres nonbres, los quales eran : *Totec, Xipe, Tlatlauhquitezcatl*. » (Id., *ibid.* p. 147.) — Il explique ensuite ces noms. Cfr. notre mém. sur *la Contrefaçon du christianisme chez les Mexicains du moyen-âge* (dans *Le Muséon*, T. XVII, nº 2, avril 1898, p. 132-3).

(2) *Hometeuli* vuol tanto dire como signore di trè dignitá o signori trè...... *Homeyocan*, il luogo del signore trino. (Dans Kingsborough, *Antiquities of Mexico*, t. V, p. 161). — *Ome* signifie deux et *teuctli* seigneur. (Cfr. Sahagun, *Hist. gén. des choses de la Nouvelle Espagne*, trad. par D. Jourdanet et R. Siméon. Paris, 1880, gr. in-8, L. X, ch. 29, p. 658). *Homeyocan*, qui est écrit *Ommeyocan* dans les *Anales de Cuauhtitlan* (édit. avec trad.

dogme n'est pas formulé assez clairement dans les trop rares documents de la théogonie mexicaine, il y est souvent fait allusion aux trois personnes de la trinité. On peut fort bien y distinguer *Tota*, Notre Père (1), et son fils unique *Topiltzin*,

incomplète en espagnol, dans l'appendice aux *Anales del Museo nacional de México*, t. I-III, 1879-1884, in-4. p. 16), est composé de *ome* deux, qui avec la suffixe *yotl* (comme dans *ueueyotl* vieillesse, de *ueue* vieux) apocopée à cause de la particule locative *can*, signifie : lieu où est l'être double. L'interprète italien qui s'est servi du commentaire espagnol de Pedro de los Rios (Voy. E. Beauvois, *Deux sources de l'hist. des Quetzalcoatl*, dans *Le Muséon*, t. V, nº 4, août 1886, p. 428-431), mais qui ne savait pas le nahua aussi bien que lui, a pris *omey* pour le nombre trois ; c'est en effet le sens de ce mot, mais seulement lorsqu'il suit *matlactli* (10), *caxtolli* (quinze) et *cempoalli* (20), par exemple : *matlactomey* treize, *caxtolomey* dix-huit, *cempoalomey* vingt-trois, où *ei* trois est lié avec le chiffre précédent par la particule *om*.

(1) *Tatacoada* qui, selon l'interprète du *Codex Tellerianus* (p. 137 du t. V des *Ant. of Mex.* de Kingsborough) est le nom du Dieu des Otomis, paraît être composé du nahua *tata* père (réduplication de *tatli* père qui a été apocopé à cause de son union avec *coada*, qui pourrait bien être une forme corrompue de *coatl*). Ce dernier mot, qui signifie *serpent*, servait dans les iconophones ou images correspondant à des sons, non seulement à désigner ce reptile, mais encore à rendre une idée abstraite celle d'*universel*, *général*, *principal*, *total*, *commun*, *ensemble*, qui se prononçait également *coa* en nahua et qu'il eût été difficile de représenter par un signe particulier. De là une confusion qui a induit en erreur non seulement les plus savants commentateurs modernes, mais probablement aussi les anciens mexicains eux-mêmes. Comme exemples de l'emploi de *coa* dans des composés qui n'ont rien de commun avec le serpent, mais qui s'expliquent mieux avec les autres significations susmentionnées, nous pouvons citer : *coaca* être invité à un repas, de *coa*, ensemble, assemblée et *ca* être ; *coaylhuitl*, fiesta general (D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, p. 295, écrit fautivement *coalhuitl*, p. 94 *ibid.*, et le rend par : fiesta de todos y general) ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. X, ch. 34, p. 296 du t. II) ; *coacalco* sala de *todos* los dioses (Sahagun, *Historia universal de las cosas de Nueva España*, L. II, append. p. 91 du t. VII de Kingsborough) et casa de los principales (Id. *ibid.* p. 94), de *coa*, tous, principaux, ensemble et *calli* maison, apocopé à cause de la suffixe locative *co* ; *coanotza*, inviter à un repas, de *coa* assemblée et *notza* appeler ; *coaonoque*, être en conseil, à table, de *coa* ensemble et *onoc* être ; *coateca*, placer les convives, de *coa* ensemble et *teca* mettre ; *coatequitl*, travail fait en commun, de *coa* commun et *tequitl* travail ; *coate*, jumeaux, de *coa* ensemble ; *coatlaca*, assemblée, réunion, de *coa* ensemble et *tlaca* gens ; *coatlalia*, placer les convives, de *coa* ensemble et *tlalia*, disposer. — *Tatacoatl*, si l'on admet cette restitution, signifierait alors père universel ou de tous ; ou bien si l'on veut lire *Totacoatl*, notre père commun ; l'une et l'autre dénomination s'appliquerait bien au vrai Dieu.

Notre Seigneur le Fils ; il n'y a d'obscurité que pour la troisième personne, car on n'a pas de détails sur *Yoyometl,* le cœur ou plutôt l'esprit de tous les deux (1). Les noms des trois personnes dans la série correspondante, *Totec. Xipe* et *Tlatlauhquitezcatl,* nous semblent pouvoir être interprétés de la manière qui suit : *Totec* (*to* notre et *tecutli* seigneur) (2),

(1) D'après le sens que le P. Duran donne à ce mot, *yo* doit être une forme apocopée de *yollotl*, venant de *yoli* vivre, d'où *yolilitzli*, vie, souffle, respiration, et *yolilico*, spirituel, qui a la vie, le souffle ; aussi Gonzalo Fernandez de Oviedo y Valdés (*Historia general y natural de las Indias*, édit. par José Amador de los Rios, Madrid, 1852 in-4, t. IV, p. 45) traduit-il par *ánima*, âme, esprit, le mot *yulio* qui, dans le dialecte nahua du Nicaragua, correspond à la forme mexicaine *yollotl*. Quant à l'apocope de la dernière syllabe de ce mot, on en a un exemple dans *yopico*, qui se décompose ainsi : *co* lieu où, *pi* l'on arrache, *yollotl* le cœur, (explication autorisée par un passage de Sahagun, *Hist. gén.*, L. II, ch. 1 p. 58 de la trad franç.) On peut donc choisir entre les diverses acceptions du mot *corazon* par lequel le mot *yo* est rendu dans l'ouvrage du P. D. Duran, et traduire par *esprit* au lieu de cœur, et l'on trouvera ainsi le nom de la troisième personne de la Trinité. — Quant à *yometl* c'est le singulier de *yomextin* qui signifie tous les deux.

(2) Le nom *tecutli* (ou *teuctli* seigneur), formant la première partie d'un composé, perd ses deux dernières syllabes, comme dans *teccalli* maison (*calli*) seigneuriale (*tec*), *tecpan* demeure royale (*pantli* mur), *tecpilli* fils de seigneur, noble (*pilli* fils). Si l'on était certain qu'il en fût de même lorsqu'il termine le composé, l'explication serait des plus faciles et donnerait un sens fort logique : *to* notre, placé en tête, entraîne l'apocope de la désinence *tli* et peut-être aussi celle de la voyelle qui la précède (*u*) ; il ne resterait donc que *tec* et le composé signifierait *Notre Seigneur*. Mais lorsque les Mexicains eurent adopté des rites sanguinaires, c'est principalement à Totec que furent offertes les victimes mutilées, écorchées ; aussi le *Codex Vaticanus* nº 3738 (dans les *Ant. of Mexico* de Kingsborough, p. 170 du t. V) le représente-t-il comme vêtu d'une peau humaine (cfr. Sahagun, *Hist. gén.* L. I, ch. 18 ; L. IX, ch. 15, p. 37 et 584 de la trad. franç.) R. Siméon (*Dict. de la langue Nahuatl*, Paris 1888, in-4, p. 652) dérive *tec* de *tequi*, couper. Le nom de Totec est en effet souvent accolé à celui de Xipe écorché. A. Chavero, auteur de plusieurs études sur les croyances des Mexicains, identifie *Totec* avec *Toteuh* ou *Toteo*, qu'il rend par Notre Dieu ou Notre Seigneur (*La piedra del sol*, dans *Anales de Museo Nacional de México*, t. II, 1882 in-4, p. 419, 426 note 1 ; et *Apendice* à l'interprétation du *Codex Borgia* par J. L. Fábrega, *ibid.* t. V, fasc. 6, 1898, p. 297. — Ce dernier écrit « *Toteouh*, que quiere decir Nuestro Dios. » *Ibid.* p. 84). — Le P. D. Duran avoue qu'il fut longtemps dans l'incertitude sur le vrai sens du mot ; c'est seulement après beaucoup de recherches qu'il apprit que Totec « quiere decir señor espantoso y

Xipe (écorché, victime ou esprit) (1), et *Tlatlauhqui* (rouge) *tezcatl* (miroir) (2). Si ce dernier mot est une forme apocopée du nom de *Tezcatlipoca*, qui nous est représenté par Motolinia (3) comme le plus grand des dieux ; par Sahagun(4), comme le vrai dieu invisible, l'unique régulateur de l'univers ; par l'*Histoire des Mexicains en peintures* (5), comme le dieu « connaissant toutes les pensées, présent partout, sondant les cœurs et, pour toutes ces raisons, nommé *Moyocoya* (6), c'est-à-dire le Tout-Puissant » ; par le P. Duran (7), comme le dieu universel ; par Torquemada (8), comme le

terrible que pone temor. » (*Hist. de las Indias*, t. II, p. 147). Cette périphrase indique en effet le rôle attribué au Totec, compagnon d'un des Quetzalcoatl terrestres (*Codex Vaticanus n°* 3738, dans le t. II de *Ant. of Mex.* de Kingsborough, pl. XII-XIV ; cfr. p. 170-171 de t. V du même recueil ; passage commenté dans *Deux sources de l'hist. des Quetzalcoatl*, t. V, n° 439-440 du *Muséon*), mais elle ne donne pas l'étymologie du nom.

(1) *Xipe*, que l'interprète du *Codex Vaticanus n°* 3738 (p. 171 du t. V de Kingsborough) appelle aussi *Chipe* (variante : *Xippe* chez Torquemada, *Mon. ind.*, L. III, ch. 12, p. 267 du t. I ; L. VI, ch. 29, p. 58 du t. II), qui, d'après D. Duran (*Hist. de las Indias*, t. II, p. 147) et Sahagun (*Hist. gén.* t. I, ch. 18, p. 37 de la trad. franç.) signifie *écorché* (Cfr. A. Chavero, *Apend.* à l'interpr. de Fábrega, *loc. cit.* p. 297), devrait en conséquence venir de *xipeua* écorcher ; mais comme cette dérivation ne donnerait pas un sens satisfaisant, il faut peut-être se reporter à la langue des Zapotecs dans laquelle *xipij* bitao (dieu) signifie *Esprit* de Dieu (Gregorio Garcia, cité par Kingsborough, t. VIII notes, p. 191).

(2) Probablement identique avec *Tlatlauic Tezcatlipoca*, mentionné par Sahagun (*Hist. gén.* L. VIII, ch. 2, p. 480 de la trad. franç.) et avec *Tlaclauque Tetztzatlipuca* de *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (édit. par Icazbalceta, Mexico, 1891 pet. in-4, ch. I, p. 288), où il porte aussi le nom de *Camastle* (Camaxtli).

(3) *Historia de los Indios de la Nueva España*, dans *Colección de documentos para la historia de México*, édit. par J. G. Icazbalceta, t. I, 1858 in-4. L. I, ch. 2, p. 24.

(4) *Hist. gén.*, L. I, ch. 3, p. 14 de la trad. franç. — Cfr. *ibid.* p. 207, 459.

(5) Edit. de 1891, p. 229.

(6) De *yocoyani* créer, précédé de la partic. *mo* (qui ou qui se), servant à former les substantifs et les adjectifs dérivés des verbes. Ce composé signifie proprement *créateur*.

(7) *Hist. de las Indias*, t. II, p. 147.

(8) *Mon. ind.* L. VI, ch. 15, 20, 44, 45, L. X, ch. 16, p. 32, 38, 78, 79, 265 du t. II.

dieu principal, invisible, incréé, comme l'âme du monde ; — si, considérant certains de ces attributs, on peut le prendre pour la première personne de la trinité, il faut alors intervertir l'ordre dans lequel D. Duran place ces noms et les disposer ainsi : *Tatlauhqui Tezcatl* (le Miroir rouge, qui peut signifier le soleil ou le ciel), *Totec* (Notre Seigneur) et *Xipe* (le Saint-Esprit).

Les habitants de Tlaxcala croyaient en un seul Dieu, aux saints, aux anges, à l'éternité et aux châtiments après la mort (1). Les Mayas du Yucatan ne reconnaissaient qu'un dieu unique (2) qu'ils appelaient *Hunab Ku* (Seul Saint). Chez les Mexicains, le dieu suprême, *Tonacatecutli* (3) (Seigneur de notre chair ou par qui nous vivons) (4) engendra par son seul souffle (5) un fils qui, comme lui, est qualifié de créateur du monde (6) et qui porte aussi le nom de *Topiltzin* (Notre Seigneur le Fils). L'annonciation est décrite comme il suit dans le *Codex Vaticanus nº 3738* (7) :

Un dieu nommé *Citlallatonac*, qui est la voie lactée ou chemin de Saint Jacques, envoya du ciel un messager à une vierge de Tulan, nommée *Chimalman*, c'est-à-dire le *bou-*

(1) *Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar Oceano*, 2ᵉ édit. Madrid. 1730 in-4. Déc. II, L. VI, ch. 15, p. 160-161.

(2) *Historia de Yucathan*, Madrid, 1688 in-fol. L. IV, ch. 5, p. 192.

(3) Aussi appelé *Citlallatonac* (Codex Vaticanus nº 3738, T. V de Kingsborough, p. 167) et incorrectement *Citanatonolli* (*Ibid.* p. 184).

(4) C'est l'interprétation adoptée par R. Siméon, dans la trad. de l'*Hist. gén.* de Sahagun, 1880, p. 289 et dans son *Dict. de la langue Nahuatl.* Paris 1885, in 4, p. 649 ; — par Daniel G. Brinton, *American hero-myths*, Philadelphie. 1882 in-8, p. 73 ; — par A. Chavero, dans *Anàles del Museo Nac. de México*, t. II, 1882, p. 237, et dans son *Historia antigua y de la conquista de México*, Barcelone, vers 1889, in-4, p. 102. Plus tard, dans son édition de *Historia de Tlaxcala* par Muñoz Camargo, Mexico, 1892, pet. in-4, p. 130 note 1, il explique ce nom par *tona* chaleur, *acatl* rayon de soleil et *tecuhtli* seigneur ; le tout signifierait alors : *Seigneur du rayon de lumière*.

(5) *Cod. Vatic.* p. 184 ; — *Codex Tellerianus*, dans le T. V de Kingsborough, p. 137.

(6) *Cod. Vat.* nº 3738, p. 184.

(7) *Id. ibid.* p. 167-8. — Cfr. *Codex Tellerianus*, p. 135-6.

clier (1). Les deux sœurs de celle-ci, *Tzochitlicue* (2) et *Conatlique* (3), qui étaient à la maison avec elle, moururent de frayeur en voyant descendre l'envoyé céleste. Celui-ci annonça à Chimalman que le dieu voulait qu'elle conçut un fils. A sa vue elle se leva et balaya la chambre, mais aussitôt elle devint enceinte de Quetzalcoatl (4), tout en restant vierge (5). Quetzalcoatl fut surnommé *Topiltzin* qui signifie *Notre très cher fils* (5).

De même qu'il avait été le premier à invoquer les dieux et à offrir des sacrifices, il fut le premier qui fit des sacrifices, afin d'obtenir miséricorde pour son peuple, car les épreuves du monde ne cessaient pas plus que les péchés des hommes. On dit qu'il se sacrifia lui-même en se tirant du sang avec des épines et par d'autres mortifications. Il avait coutume de jeter au feu de l'or, des pierres précieuses et de l'encens. Par ces privations et l'oblation de son propre sang, il pensait apaiser les dieux irrités de ce que, au lieu de les servir, de les honorer, et de leur offrir ce que le monde estime, on ne songeait qu'à s'adonner aux plaisirs et à commettre d'autres péchés.

(1) De *chimalli* bouclier et de *maitl* main. Voy. plus loin, p. 397.

(2) Mauvaise transcription du nom *Xochitlicue*, robe de fleurs.

(3) Mauvaise leçon du nom *Coatlicue*, que l'on rend communément par *robe de serpents*, mais qui s'expliquerait plus rationnellement par *coatl* (universel, voy. plus haut p. 374 note 1) et *cueitl*, robe, enveloppe universelle, métaphore qui désignerait la voûte du ciel. — Sahagun fait de Coatlicue la mère du Dieu Huitzilopochtli, qu'elle conçut en ramassant une petite boule de plumes (*Hist. gén.* L. III, ch. 1, § 1, p. 202 de la trad. franç.)

(4) L'interprète anonyme du *Codex Vatic.* nº 3738, qui commet toute sorte de bévues en amplifiant l'explication du *Codex Tellerianus*, a tronqué la légende d'après laquelle Chimalma, en balayant, trouva une émeraude (*Chalchihuitl*) et que, l'ayant avalée, elle devint enceinte. (G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, édit. par J. G. Icazbalceta, Mexico, 1870 gr. in-8, L. II, ch. 5, p. 82. — Cfr. J. de Torquemada, *Mon. ind.* L. VI, ch. 45, p. 80 du t. I; — *Anales de Cuauhtitlan*, trad. de G. Mendoza et F. Sanchez Solis, p. 14).

(5) C'est une périphrase, car en réalité le nom nahua se décompose ainsi : *to* notre; *pilli*, fils de seigneur, et *tzin* particule révérentielle et diminutif. Le tout signifie donc proprement : Notre petit ou noble fils de Seigneur.

Il y a là certainement des réminiscences de l'Annonciation, de l'Incarnation et de la Rédemption. L'image de la Passion est à la vérité fort oblitérée : la lance qui perça le sein du Christ et la couronne d'épines sont remplacées, dans ce passage du *Codex Vaticanus*, par des piquants d'agavé. Il n'est pas dit non plus, dans les documents d'origine nahua, que le rédempteur mourut sur la croix, mais les Espagnols trouvèrent des crucifix chez les Mayas et les Totonacs ; il y en avait un d'entaillé sur une paroi de rocher dans le pays des Zapotecs (1) ; d'autres étaient figurés dans les antiques peintures des Mixtecs et des Otomis (2). — Dans ce cas particulier, comme en général dans la plupart des autres, on constate que les réminiscences chrétiennes étaient moins confuses chez les peuples sujets ou voisins de l'empire Culua (3) que chez les Tenuchcs ou Mexicains propres, dont l'un des premiers rois, Itzcoatl, avait fait brûler les anciennes peintures pour effacer les souvenirs du passé (4).

Une tradition sur le dogme de la Trinité, qui s'était perpétuée au moins jusqu'en 1543, chez Chiapanecs, a été

(1) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, p. 76.

(2) E. Beauvois, *Traces d'influence européenne dans les langues, les sciences et l'industrie précolombiennes* (*Revue des questions scientifiques*, avril 1897 ; 2e série, t. XI. Louvain in-8. p. 511-513).

(3) En voici un exemple : lorsque Montezuma II, sachant par tradition que les blancs reviendraient occuper le Mexique, eut appris que les Espagnols avaient débarqué à Saint-Jean de Uloa [aphérèse du nom des Culuas], il s'enquit des vieilles peintures représentant les conquérants annoncés. Comme il n'en trouva pas trace dans sa capitale, il fit prendre des informations auprès des habitants de Malinalco, de Chalco, de Cuitlahuac, de Mizquic, du Marquisat de la vallée de Oaxaca [pays des Zapotecs], de la Terre chaude [pays des Totonacs]. Ces peuples tributaires avaient bien des légendes et des peintures relatives aux Blancs et surtout à leurs superstitions ; mais c'était un veillard de Xochimilco qui possédait les tableaux représentant le mieux les congénères des nouveaux venus. (*Voy.* les sources citées dans notre mémoire sur *les Deux Quetzalcoatl espagnols : J. de Grijalva et F. Cortés*, dans *Le Muséon*, t. IV, nos 4 et 5, août et octobre 1884, p. 484-492, 575).

(4) Sahagun, *Hist. gén.* L. X, ch. 29, § 13, p. 674 de la trad. franç. — Montezuma II, lui-même, avait ordonné de détruire les antiques peintures et prophéties. (*Merced de H. Cortés* dans la 1re *Coleccion* de J. G. Icazbalceta, t. II, p. 6).

recueillie par un vicaire du P. B. de las Casas, Francisco Hernandez, qui était versé dans les idiomes des Indiens, mais dont l'écriture peu lisible a bien pu donner lieu à des erreurs de transcription. Cet ecclésiastique, étant en mission dans le diocèse de Chiapa, interrogea un chef sur l'ancienne religion du pays. « Il lui fut répondu que l'on croyait en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qui était au ciel ; que le père, appelé *Içona*, avait créé les hommes et toutes choses ; que le fils, nommé *Bacab*, était né d'une jeune fille toujours vierge, appelée *Chibirias*, qui est au ciel avec Dieu. Le nom du Saint-Esprit était *Echuac ;* Içona veut dire Grand-Père (1) ; Bacab, qui est le fils, avait été mis à mort par *Eopuco*, qui le fit flageller, lui mit une couronne d'épines et le plaça sur un gibet, les bras étendus, attaché et non cloué (2), (et comme démonstration le narrateur étendait les bras). Finalement, Bacab étant mort, le fut pendant trois jours, après quoi il ressuscita et monta au ciel, où il est avec son père. Bientôt vint Echuac qui remplit la terre de tout ce dont elle avait besoin (3). Interrogé sur le sens des mots *Bacab* ou *Bacabab* (4) et *Echuac* (5), l'Indien répon-

(1) Quoique le Cte de Charencey ait signalé des analogies entre les langues ougro-finnoises et celles de l'Amérique, on n'ose rapprocher *Içona* de *Isæ-ni* ou *Iso-ni* (Notre père ou Notre Grand) ni de *Isænen* ou *Isonen* (Cher ou petit père), en finnois.

(2) La tradition des Mixtecs maritimes rapportait également que le crucifié avait « les pieds et les mains fixés à la croix, sans clous. » (Mendieta, *Hist. ecl. ind.* L. IV, ch. 41, p. 538. — Torquemada, *Mon. ind.* L. XV, ch. 49, p. 134 du t. III. — Sahagun, *Hist. gén.* L. XI, ch. 13, p. 791 de la trad. franç.) — Cette assertion a été récemment confirmée par la trouvaille, à Nachan ou Palenque, d'un moule à crucifix, où les pieds et les bras du Christ sont attachés, non cloués. (Voy. notre mém. sur *les Blancs précolombiens figurés et décrits dans les plus anciens documents du Mexique et de l'Amérique centrale*, dans *Revue des questions scientifiques*, juillet 1899, 2e série, t. XVI, p. 89-90).

(3) Echo des rêveries des millénaires (voy. plus loin, p. 387-8), ou bien dans un sens plus spiritualiste, comme l'entend Las Casas, expression des grâces que le Saint-Esprit répand dans le monde.

(4) S'il est vrai que ce mot ait le sens que lui attribue Fr. Hernandez, comme *baak* signifie enfant en maya, il faudrait supposer que *ab* est de la classe des nombreux noms formés d'un *b* ou d'un *p*, précédés ou suivis d'une voyelle ou d'une diphthongue pour désigner le *père* dans plusieurs langues. Redoublé il signifierait *grand père*.

(5) D. Landa (*Relation des choses de Yucatan*, texte et trad. par l'abbé Brasseur de Bourbourg, Paris, 1864, gr. in-8, p. 260) nomme *Ekchuah* un

dit que celui-là signifiait : *Fils du Grand-Père* et celui-ci, *Marchand* (1). Ce sont en effet de bonnes marchandises que le Saint-Esprit a apportées au monde, puisqu'il a comblé la terre, c'est-à-dire les hommes terrestres, de ses dons et de ses grâces divines et abondantes. Chibirias signifie *Mère du Fils du Grand-Père*. — L'Indien ajoutait qu'un jour tous les hommes mourraient, mais il ne savait rien de la résurrection de la chair. Questionné sur l'origine de ces notions, il répondit que les seigneurs les enseignaient à leurs fils et qu'elles se transmettaient ainsi de génération en génération. Il affirmait de plus qu'anciennement il vint dans ce pays vingt hommes (dont Fr. Hernandez nomme quinze seulement, n'ayant pas trouvé de trace des autres ; je ne reproduis pas les noms, [dit B. de las Casas] parce qu'ils importent peu et que le manuscrit est peu lisible). Le principal d'entre eux, Cocolcan (2), était dieu des fièvres ; deux, du poisson ; deux,

des trois patrons des possesseurs de cacao, c'est-à-dire de la principale marchandise de l'Amérique tropicale. — Quoique la forme de ce nom adoptée par Landa soit probablement correcte, le Dr Brinton (*American Hero-myths*, p. 151) l'identifie avec le maya *ah-kiuic* (maître du marché). — Ekchuah était un des trois dieux que les voyageurs invoquaient chaque nuit. (Landa, *Rel.* p. 158)

(1) Si singulier que soit ce nom appliqué au Paraclet, il est conforme aux doctrines eschatologiques des habitants de Tlaxcala. Ceux-ci croyaient que Quetzalcoatl, en revenant à la fin du monde (*Hatzompan* en nahua), ferait régner la paix universelle, ouvrirait des routes, établirait des communications entre tous les peuples, et que dans les marchés abonderaient le cacao, les plumes précieuses, le coton, les mantes et beaucoup d'autres choses qui manquaient aux peuples du Mexique (Mendieta, *Hist. ecles. indiana*, L. III, ch. 2 et 49, p. 180 et 309 ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. II, ch. 90, p. 235-6, du t. I ; L. XVI, ch. 27, p. 201 du t. III). Par une association d'idées assez naturelle, on vint à qualifier de marchand le Paraclet, de même que les Quichés et les Cakchiquels appelaient *Yaquis* (marchands) les Toltecs et les Mexicains parce que leurs commerçants parcouraient toute la région isthmique du Nouveau Monde. (*Popol Vuh*, texte et trad. par Brasseur de Bourbourg. Paris 1861, gr. in-8, p. 212 ; — *The Annals of the Cakchiquels*, texte et trad. par D. G. Brinton ; Philadelphie, 1885 in-8, p. 160, 164).

(2) Diego Lopez Cogolludo (*Historia de Yucathan*, Madrid, 1688 in-f. L. IV, ch. 6), citant ce passage de Las Casas, écrit *Cozas*, qui n'est certainement pas un nom maya (Eligio Ancona, *Hist. de Yucatan*, T. I. Merida, 1878 in-8, p. 45). — Landa (p. 34, 36, de sa *Rel. de Yucatan*) identifie Cocolcan

des courtils ; un autre, du tonnerre, etc. Ils avaient de longues robes, des sandales pour chaussures, de grandes barbes, mais pas de coiffure sur la tête. Ils prescrivaient aux gens de se confesser et de jeûner ; quelques-uns jeûnaient le vendredi, appelé himis (1), jour de la mort de Bacab et tenu en grand honneur pour cette raison. Les seigneurs connaissaient toutes ces particularités, mais le peuple ne croyait qu'aux trois personnes : Içona, Bacab et Echuac ; à la mère de Bacab, Chibirias, et à la mère de celle-ci,

avec *Cezalcouati* ou *Quetzalcoatl*, comme le fait aussi Torquemada (*Mon. ind.* L. VI. ch. 24, p. 52 du t. II). Effectivement ses enseignements et son costume, sauf l'absence de coiffure, rappelaient ceux de Quetzalcoatl (Las Casas, *Apologética historia* ch. 122, p. 449 du t. V de l'édit. de son *Hist. de las Indias,* Madrid 1876 in-8. — D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, p. 73, 75, 76. — Torquemada, *Mon. ind.* L. III, ch. 7 p. 254-5). Ses temples, à Chichen-Iza et à Mayapan [Merida], qui différaient de tous ceux du Yucatan, étaient ronds comme ceux de Quetzalcoatl au Mexique (Landa, *op. cit.*, p. 36, — *Codex Tellerianus* et *Codex Vaticanus* n° 3738, dans le t. V de Kingsborough, p. 135 et 167). John L. Stephens (*Incidents of travel in Yucatan*, Londres 1843, in-8, t. II, p. 298 avec. fig.), a constaté qu'un des édifices de Chichen Iza est « unlike any other we had seen, except one at Mayapan, much ruined. It is circular in form ». — L'abbé Brasseur de Bourbourg, rendait ce nom par : *serpent* (can) *emplumé* (kukul), qu'il croyait être la traduction du composé nahua *Quetzal* (belle plume) *coatl* (serpent). Le Dr Brinton affirme qu'aucune autorité ancienne ou moderne ne justifie cette interprétation (*American hero-myths*, p. 161, note 1). Il préfère la leçon *Kukulkan*, qu'il ne traduit pas ; mais il décompose la forme *Kukulcan* en *ku* dieu, *kul* très et *can* serpent (*ibid.*, p. 153, 161). Le tout ne donne pas un sens satisfaisant. — Plus tard, le même rend *can* par *parler*, enseigner, appeler. (*The maya chronicles*. Philadelphie, 1882 in-8, p. 248, 263). On pourrait donc en choisissant parmi les significations attribuées par les vocabulaires mayas aux diverses parties du composé lui donner une étymologie rationnelle : *ku* dieu, *kul* saint (Brasseur de Bourbourg, à la suite de la *Rel.* de Landa, p. 493 ; — Cte de Charencey, *Chrestomathie maya*, Paris 1891 in-8, p. 267) et *can* prédicateur, Kukulcan serait alors *le saint prédicateur de Dieu*. Landa (*Rel.* p. 42) rend *ahau can* par *gran sacerdote* : or *ahau* signifie : suprême, chef.

(1) Les tridécatérides (périodes de treize jours) des Mayas ne correspondant pas avec notre semaine, il ne pouvait y avoir de vendredi chez eux. Le jour que Fr. Hernandez nomme himis qu'il traduit par *viernes*, doit être soit *ymix* dont le sens est inconnu, soit plutôt *cimi* (mort, prétérit de *cimil* mourir. — Voy. J. Pio Perez, *Chronologie antique du Yucatan*, à la suite de la *Rel.* de Landa, p. 372, 374).

Hischen (1), que nous appelons Sainte Anne. — Tout ce qui précède, ajoute Las Casas, m'a été écrit par cet ecclésiastique nommé Francisco Hernandez, dont j'ai la lettre dans mes papiers. Il dit en outre qu'il mena ce seigneur indien vers un frère de l'ordre de Saint-François, qui était dans le pays, et lui fit conter le tout devant ce religieux, de quoi ils furent étonnés l'un et l'autre. Si ces récits sont vrais, notre sainte foi paraît avoir été prêchée en cette contrée ; nous n'en avons pourtant trouvé la notion dans aucune partie des Indes (2), bien que l'on s'imagine avoir rencontré au Brésil des vestiges de Saint Thomas. Mais comme cette nouvelle n'a pas été confirmée, il est certain que le Yucatan révèle des particularités plus anciennes avec ses grands, admirables et antiques édifices d'un art exquis, et avec ses inscriptions en caractères que l'on ne connaît nulle autre part. Finalement ce sont des secrets que Dieu seul peut pénétrer. » (3)

Nous avons tenu à reproduire ce passage intégralement à cause de l'importance qu'il aurait sans les doutes exprimés par un auteur sincère et véridique comme le P. B. de las Casas. Il faut avouer qu'en effet il y a dans les récits de cet Indien un mélange suspect de faits bien constatés et d'autres qui auraient besoin de preuves. Si *Bacab* et *Echuah* sont

(1) En reproduisant ce passage, Torquemada (*Mon. ind.* L. XV, ch. 49, p. 133 du t. III) donne la leçon *Ischel*, forme qui se rapproche beaucoup plus du nom d'*Ixchel*, déesse de la fécondation et de la guérison dans le calendrier maya (Landa, *Rel.* p. 194, 288 — Cfr. Cogolludo, *Hist. de Yucatan*, L. IV, ch. 6). — Le Dr Brinton décompose ce nom en *Ix* marque du féminin et *chel* ou *cheel*, arc-en-ciel. (*American Hero-myths*, p. 148, 151).

(2) Le présent mémoire prouve au contraire que ces vestiges sont nombreux. — Cfr. nos autres mém. sur les *Pratiques et institutions religieuses d'origine chrétienne chez les Mexicains du moyen-âge* (dans *Revue des questions scientifiques*, juillet et octobre 1896. Louvain, in-8) ; — *Traces d'influence européenne dans les langues, les sciences et l'industrie précolombiennes du Mexique et de l'Amérique centrale* (dans le même recueil, avril 1897) ; — *Le contrefaçon du Christianisme chez les Mexicains du moyen-âge* (dans *Le Muséon* LXVIII, nos 2, 3-4, avril, juin, août 1898).

(3) Las Casas, *Apolog. hist.* ch. 123, p. 453-455 du t. V susmentionné.

bien des noms mayas, Chibirias ne peut l'être à cause de la présence de *r* qui n'existe pas dans l'alphabet yucatec ; il est vrai que l'on peut la rapprocher de *Ix-Chebelyax* (1), déesse de la peinture et de la broderie (2), dont la statue fut trouvée dans l'île des Femmes, près du Yucatan, par le premier explorateur espagnol de ce pays, Fr. Hernandez de Cordoba (3) avec celle d'Aixchel (4) sa mère. — *Eopuco*, qui martyrisa Bacab, ressemble, quant au nom et à la fonction, à *Yopoch* (5), le prêtre du Quauhxicolco ou *Yopico* (6), ossuaire du grand temple de Mexico, où l'on conservait les têtes, desséchées des victimes humaines sacrifiées aux dieux et à ce titre considérées comme des martyrs.

Les noms *Eopuco*, dérivé du nahua Yopoch, et *Cezalcouati* (7), forme yucatèque du nom de Quetzalcoatl, dénotent bien que les Mayas avaient subi l'influence non seulement des émigrants de l'Anahuac ou bassin des lacs centraux de la Nouvelle Espagne, qui étaient venus de Tula et de Cholula, avec Quetzalcoatl (8), mais encore des Mexicains que les successeurs de celui-ci, les Cocoms, avaient appelés du Tabasco pour opprimer le bas peuple (9). De là sans doute le mélange de croyances chrétiennes avec toute sorte de superstitions ou d'innovations idolâtriques. Les grands, à en croire Fr.

(1) *Ix* n'est qu'une préfixe marquant le féminin.

(2) Cogolludo, *Hist. de Yucathan*, L. IV, ch. 8, p. 196.

(3) *Landa*, *Rel.* p. 16.

(4) Landa écrit plus correctement ce nom, *ibid.*, p. 194, 258 (voy. plus haut, p. 383 note 1), car il est évident que la préfixe féminine *ix* ne peut être précédée d'un *A*. Cette lettre est donc un *H* (comme dans *Hischen* de Las Casas), ou simplement un *Y*, l'un ou l'autre mal lus.

(5) Torquemada, *Mon. ind.* L. VIII, ch. 13, p. 149 du t. II.

(6) Id. *ibid.* L. VIII, ch. 14, p. 153 du t. II ; — Sahagun, L. II, ch. I et append., p. 58 et 179 de la trad. franç. — *Yo*, cœur, vie, en nahua (Voy. plus haut p. 375, note 1), *pi* signifie arracher avec la particule locative *co* (Lieu où l'on arrache la vie, où l'on fait les sacrifices). *Yopoch* qui est évidemment apparenté avec ce composé doit donc avoir le sens de sacrificateur.

(7) Landa, *Rel.* p. 36.

(8) Torquemada, *Mon. ind.* L. III, ch. 7, p. 256 du t. I, et L. VI, ch. 24, p. 52 du t. II.

(9) Landa, *Rel.* p. 48, 50, 54.

Hernandez, avaient laissé au peuple la foi simple plus rapprochée des enseignements des Evangelisateurs (les Papus de Quetzalcoatl), et réservé pour leur caste des doctrines éclectiques et des rêveries astrologiques, propagées par les Mexicains, contrefacteurs du christianisme (1), qui expulsaient le Papa Quetzalcoatl et ses Toltecs, mais qui tenaient à garder les sciences et les industries apportées par eux (2) ; qui tout en conservant leurs noms avaient rendu les personnages méconnaissables, en en plaçant quelques-uns (*Ce-Acatl Quetzalcoatl*, *Totec*) dans leurs grimoires et calendriers magiques ; en les confondant avec leurs anciens dieux ; en prenant de *Topiltzin*, qui prohibait les meurtres rituels, pour type du sacrificateur (3) qui immolait d'innombrables victimes humaines ; en transformant les Papas Columbites en d'horribles prêtres d'idoles et en ne leur laissant pour caractéristique que la longue chevelure occipitale des Gaëls (4) ; en introduisant « dans leur église satanique un personnage jouant le même rôle que la reine des anges, mère de Dieu, remplit dans l'église catholique, en qualité de médiatrice auprès du grand Dieu, soleil de justice, et de son très saint Fils » (5) ; en remplaçant le pain eucharistique par une pâte pétrie, en forme d'os, avec du sang des enfants immolés (6). — De là cet odieux mélange de dogmes et de rites chrétiens avec des superstitions et des pratiques païennes, qui ont fait révoquer en doute l'Evangélisation précolombienne.

(1) E. Beauvois, *La Contrefaçon du christianisme chez les Mexicains du moyen-âge* (dans *Le Museon*, t. XVII, 1898).

(2) Sahagun, *Hist. gén.*, L. III, ch. 13, p. 218 de la trad. franç.

(3) Motolinia, p. 10 du t. I, de la 1re *Col.* d'Icazbalceta ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. VII, ch. 19, p. 117 du t. II.

(4) *Les Papas du Nouveau Monde rattachés à ceux des îles Britanniques et Nordatlantiques*, par E. Beauvois (dans *Muséon*, t. XII, nº 2, avril 1893, p. 176-177).

(5) Mendieta, *Hist. ecles. indiana*, L. II, ch. 14, p. 97. — Cfr. Las Casas, *Apolog. Hist.* ch. 121, p. 444 ; extrait à la suite de son *Hist. gén.* t. V.

(6) Voy. les sources citées dans *Pratiques et institutions religieuses d'origine chrétienne chez les Mexicains du moyen âge*, par E. Beauvois (dans *Revue des questions scientif.* 2e sér. t. X, 1896, p. 196-200).

La croyance en la Trinité n'empêchait pas les Yucatecs de reconnaître un seul Dieu, *Hunab* (unique) *Ku* (Dieu), (1) non corporel, père de *Itzamna* ou *Itzamatul* (2), nom apparenté avec celui des *Itzas* ou *Izas*, qui avaient fondé Chichen-Iza (3), Iza-mal (4) en Yucatan, Ta-Iza (Pays des Izas) et *Peten-Iza* (Ile des Izas) dans le Guatemala. Les *Ah-Iza*, comme les appelle Landa (5), étaient des compagnons de Kukulcan, qualifiés d'*hommes saints* (Itzaob kuyan uinicob) dans les *katuns*, chronique du *Livre de Chilam-Balam de Mani* (6). On peut rendre leur nom par sectateurs de Jésus, il entre dans la composition de Itzamatul et de Itzamna, formé de Iza (Jesus) et de Zamna, le propagateur de la religion des Izas (7) et l'inventeur des lettres de l'alphabet Maya (8).

Les Totonacs, congénères des Mayas, paraissent n'avoir retenu du dogme de la Rédemption que la croyance en la seconde venue du fils de Dieu et ils l'avaient soit altérée

(1) Cogolludo, *Hist. de Yucatan*, L. IV, ch. 6, p. 192.

(2) Id. *ibid.* L. IV, ch. 8, p. 197. — Lizana *Devocionario de Nuestra Señora de Itzmal*, 1663, extr. à la suite de la *Relat.* de Landa, édit., par Brasseur de Bourbourg, p. 356, 358.

(3) Landa, *Rel.* p. 36. — *Chich* ayant le sens de fort, *Chichen-Iza* pourrait signifier *la forteresse des Izas ;* mais Landa qui jouit d'une grande autorité rend ce *chichen* par *pozo*, puits.

(4) Nos sources ne donnent pas l'étymologie de ce nom ; mais on y peut distinguer celui des *Izas* et *mal* signum, qui correspond au nahua *pantli* ou *pan* en composition, comme dans *Tecpan* (Pavillon du seigneur) ; *Mayapan* (Pavillon de Maya). — En nahua et en maya comme en français, le mot qui signifie *pavillon*, étendard, s'applique aussi à la tente et par suite à la maison, à la ville. *Izamal* est donc *le pavillon* ou *la ville des Izas*.

(5) *Rel.* p. 36. — Ahizaes en maya hispanisé ; *Ah* est une préfixe qui indique la possession et le masculin ; par exemple : *ah-bool* (rémunérateur) de *bool* récompense ; *ah-combal* (disciple) de *cambal* apprendre ; *ah-coil* (fou) de *coil* (folie) ; *ah-ez* (sorcier) *de ez* (sorcellerie, *ah-kin* (astrologue) de *kin* (soleil) ; *es* final est la marque du pluriel en espagnol. On peut donc traduire *Ah-Iza* par *les gens, les sectateurs d'Isa* c'est-à-dire de Jesus, qui est appelé *Isa, Isu* et *Iosa* en goelique, langue maternelle des Papas de Quetzalcoatl.

(6) *The Maya chronicles* édit. par le Dr Brinton, p. 96 ; cfr. p. 139.

(7) Cogolludo, *Hist. de Yucathan*, L. IV, ch. 3.

(8) Id. *Ibid.* L. IV. ch. 8.

dans le même sens que les millénaires, soit empruntée aux sectateurs d'Odin, car il ne faut pas oublier que les peuples de l'Amérique centrale, affiliés avec les Totonacs-Huastecs, paraissent avoir reçu des éléments scandinaves (1). Les Totonacs avaient pour divinité principale la grande déesse des cieux, femme du soleil. La raison pour laquelle ils l'adoraient, c'est qu'elle abhorrait et prohibait les sacrifices humains, n'acceptant pour offrandes que des tourterelles, d'autres oiseaux et des lapins. Ils la regardaient comme leur médiatrice auprès du grand Dieu, et ils espéraient que, par son intercession, le fils de Dieu serait envoyé sur terre pour les libérer de la dure servitude d'immoler aux autres divinités des victimes humaines (2). On leur enseignait que le ciel, la terre et tout en général avait été créé par le grand Dieu qui était le soleil, nommé en leur langue *Chichiui* (3) ; que son fils devait descendre sur la terre pour la renouveler et lui faire donner de meilleurs produits. Ils entendaient par là que les aliments seraient plus purs et plus substantiels, les fruits plus savoureux. Les prédicateurs ajoutaient qu'à l'avènement de ce rédempteur les hommes n'auraient plus tant de peine à se sustenter, que leur vie serait plus longue

(1) E. Beauvois, *La Tula primitive, berceau des Papas du Nouveau Monde* (dans *Le Muséon*-nº d'Avril 1892, p. 226-230).

(2) Las Casas, *Apolog. hist.* ch. 121, p. 444 ; — Mendieta, *Hist. ecles. ind.* L. II, ch. 9, p. 89-91.

(3) C'était d'après Las Casas le nom qu'ils donnaient au vrai Dieu (*Apolog. hist.* ch. 124. — Cfr. E. Beauvois, *Pratiques et institut. relig.* p. 175-6). Les civilisateurs de la région isthmique du Nouveau Monde étant venus, selon les traditions du Mexique et de l'Amérique centrale (E. Beauvois, *la Tula primitive* et *les Päpas du Nouveau Monde*) du bassin du Saint-Laurent, il n'est pas surprenant que les nombreuses tribus algonquines de cette contrée aient appelé le *soleil* ou le *jour* (ce qui est tout un pour elles) d'un nom très rapproché de *chichiui*, par exemple : *Gischoch* en Lénapé et en Mohican ; *Kishesua* en Kickapous ; *Teschgeju* en dialecte de Nantucket, *Kesathwa* en Shawanais ; *Chisogh* dans la Nouvelle-Suède, *Kelissua* en Miami, *Kizous* en Abenaqui, *Kèzus* dans la Nouvelle-Angleterre, *Gischi* et *Geezus* en Chippeway, *Jésus* en Algonquin (Charles Lallemant, *Relation de la Nouvelle France*, p. 4 ; — Du Ponceau, *le Système grammatical des langues de quelques nations indiennes de l'Amérique du Nord*, Paris 1838 in-8, p. 314-319).

et que, dès lors, il n'y aurait ni pauvreté ni douleur (1).

Avant eux, les Nazaréens, les Ebionites, les Montanistes et autres Chiliastes (2), avaient professé l'opinion que le Christ, en revenant au monde, en ferait un nouveau paradis terrestre, certains se le représentant même comme un pays de cocagne. Par une coïncidence qui n'est sans doute pas accidentelle, vu les nombreux emprunts faits par les Odinistes, aux Chrétiens des îles Britanniques (3), la Vala ou Sibylle de l'Ancienne Edda, après avoir prédit la fin du monde dans une conflagration générale (4), « voit sortir de la mer, pour la seconde fois, la terre toute reverdie.......... Sans être semés, les champs donneront des récoltes ; tout mal sera réparé. Plus brillante que le soleil une salle au toit d'or, s'élevant au ciel, sera habitée par des gens vertueux qui jouiront d'une éternelle félicité. Alors viendra au conseil des dieux le *Puissant* qui régit tout ; il rendra ses jugements, apaisera les discordes et établira de saintes lois permanentes » (5). — Chez les Mexicains et les Yucatecs aussi (6), il est fait allusion « au retour de Notre Seigneur lorsqu'il sera temps que le monde finisse » (7).

C'est probablement en se plaçant dans le même ordre d'idées que les premiers habitants de la Nouvelle-Galice

(1) Jerónimo Roman y Zamora, *Republicas del Mundo*, Salamanque, 1595 in fol. ; t. III, fol. 144. La partie relative à l'Amérique a été rééditée sous le titre de *Republicas de Indias*, Madrid 1897, 2 vol. in-12, t. I, p. 181-183 ; — Mendieta, *Hist. ecles. ind.* L. IV, ch. 41, p. 539 ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. XV, ch. 49, p. 134-5 du t. III.

(2) Art. *Chiliasme* par A. Reville dans *Encyclopédie des sciences religieuses* ; — par Maur. Vernes et E. H. Vollet, dans la *Grande Encyclopédie*.

(3) Sophus Bugge, *Studier over de nordiske Gude-og Heltesagns Oprindelse*, 1re série. Christiania, 1881-89 in-8.

(4) Les Toltecs croyaient que le monde avait une première fois péri par le déluge, et qu'il serait de nouveau détruit par le feu (Torquemada. *Mon. ind.* L. I. ch. 14, p. 36 du t. I).

(5) *Vœluspa*, str. 65, 68, 70, 71, dans *Sœmundar Edda hins fródha*, édit. par Svend Grundtvig, 2e édit. Copenhague, 1874 in-8, p. 8-9.

(6) Voy. plus haut p. 380, note 3 ; p. 381, note 1.

(7) Sahagun, *Hist. gén.* L. X, ch. 29, § 12, p. 674 de la trad. franç. — Cfr. Torquemada, *Mon. ind.* L. IV, ch. 22, p. 403.

firent de *Teopiltzintli* (1), (composé nahua qui se traduit mot à mot par le Seigneur fils de Dieu (2), qu'ils se représentaient comme un enfant), le Dieu de la température et des récoltes, à qui l'on ne devait pas faire de sacrifices sanglants. Il avait enseigné aux ancêtres des Torames, des Tepehuans et des Tzayacuacs, que le vrai Dieu, créateur du ciel et de la terre, ainsi que de toutes les choses visibles et invisibles, habitait au ciel. — Les habitants du Nicaragua appelaient leur Dieu suprême *Thomaoteot* (qui signifie *grand Dieu*), et disaient que son fils *Theotbilche* (corruption du nahua *Teopiltzintli*) (3) avait vécu ici-bas (4).

Lors de la découverte de la même contrée, en 1522, Gil Gonzalez de Avila constata que les indigènes avaient conservé des réminiscences du déluge. Le cacique Nicaragua, qui possédait une partie du pays dénommé d'après lui, fit demander par un interprète né dans les environs, mais élevé par les Espagnols et aussi versé dans la langue de ceux-ci que dans sa langue maternelle, ce que les nouveaux venus savaient « du cataclysme qui avait autrefois submergé toute la terre avec les hommes et les animaux, comme il l'avait lui-même appris de ses ancêtres » (5). Plus tard, sous le gouvernement de Pedrarias Dávila (1527-1581), le provincial de l'ordre de la Merci, Francisco de Bobadilla fit une enquête sur les croyances des indigènes du Nicaragua ; or,

(1) M. de la Mota Padilla, *Historia de la conquista de la provincia de la Nueva Galicia*. Mexico 1870, in-4°, ch. I, XI, XLII, p. 21, 64, 212.

(2) *Teo* dieu, *pilli* fils, apocopé à cause de la particule révérentielle *tzin* qui, étant suivie de la désinence *tli*, devient elle-même un nom, et signifie seigneur.

(3) Malgré la différence apparente des finales, il ne peut y avoir de doute sur l'identité des deux noms. Dans les premiers temps de la conquête, les Espagnols transcrivaient la particule révérentielle *tzin* par *che* (prononcez *tché*). On en a un exemple bien connu dans le nom de *Malintzin* (la célèbre *Marina* de Cortés) que Bernal Diaz écrit *Malinche*. (Note du Dr Jourdanet, dans l'appendice à la traduction française de Sahagun, p. 873).

(4) Oviedo, *Hist. gen. y nat. de las Indias*, t. V, p. 101.

(5) Petrus Martyr, *De Orbe Novo*, Déc. VI, L. IV, p. 247-8 de l'édit. de Madrid, 1892 in-18.

il se trouva que le cacique avait dit vrai et que l'interprète avait fidèlement traduit ses paroles : des chefs et des vieillards se rappelaient en effet avoir entendu dire à leurs pères que l'eau avait couvert le monde entier, que tous les hommes avaient été noyés et qu'il n'était resté sur terre aucun être vivant (1).

Dans la Castille d'Or, qui comprenait le Darien où avaient passé des Cholultecs ou émigrés de Cholula (2), les indigènes croyaient « qu'un homme s'était, avec sa femme et ses fils, sauvé du déluge dans un canot et que sa postérité avait repeuplé le monde, qu'il y avait au ciel un seigneur de qui dépendaient la pluie et les autres météores, ainsi qu'une femme très belle avec un enfant (3) ». Dans ce trop bref résumé, Dieu le Père, avec l'Enfant-Dieu et sa Mère, figure comme maître de la température, ce qui était son plus précieux attribut aux yeux de tous les peuples de la zône tropicale (4). — Les notions sur le déluge et Noé se retrouvent dans beaucoup d'autres contrées américaines, notamment en Guatemala où les Achis croyaient, comme les Otomis, montagnards du Mexique, que sept personnes seulement s'étaient sauvées du déluge, avec tous les animaux enfermés comme elles dans une arche (5).

L'affinité de l'idiome de Cuba avec les langues de l'Amérique centrale admise par quelques savants (6), reste douteuse

(1) Oviedo, *Hist. nat. de las Indias*, t. IV, p. 40, 42, 44.

(2) Torquemada, *Mon. ind.* L. III, ch. 40, p. 331-3 du t. I. — E. Beauvois, *La Tula primitive*, p. 219-220.

(3) Herrera, *Dec.* II. L. III. ch. 5, p. 67 ; *Dec.* IV, L. I, ch. 2, p. 19.

(4) Voy. plus haut (p. 389) ce qui est dit de Teopiltzintli, et (dans *les deux Quetzalcoatl espagnols*, p. 580-582), ce qui concerne Quetzalcoatl, et la croix chez les Mexicains et les Floridiens.

(5) *Codex Vaticanus nº 3738* (dans *Ant. of Mex.* de Kingsborough, t. V, p. 167) ; — Mendieta, *Hist. ecles. ind.* L. IV, ch. 41, p. 539 ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. XV, ch. 49, p. 134 du t. III et L. VI, ch. 26, p. 53 du t. II. — Cfr. E. Beauvois, *Traces d'influence européenne*, p. 514.

(6) Balbi, *Atlas ethnogr.* — Orozco y Berra, *Geografia de las lenguas y carta etnografica de Mexico.* Mexico 1864 in-4.

pour d'autres (1). Sans la tenir pour certaine, on peut bien supposer que cette île, se trouvant sur le passage des émigrants venus du Nord en côtoyant la Floride (2), avait été visitée par eux, ou bien que ses habitants, sans être de la race des Mayas, avaient eu des relations précolombiennes avec les parties de la terre ferme les plus rapprochées d'eux du côté de l'Est. Voici une tradition cubaine sur le déluge, telle que la rapportent J. de Torquemada (3) et A. de Herrera (4).

Les indigènes de Cuba savaient que le ciel et toutes les choses avaient été créées par trois personnes, disaient-ils, dont l'une était venue d'un côté et les autres d'ailleurs. Ils faisaient de grands récits du déluge et de la destruction du monde par l'eau. Dès les premières descentes des Espagnols dans cette île, des anciens de plus de soixante et quatre-vingts ans rapportaient qu'un vieillard, en prévision du cataclysme, construisit un navire où il s'embarqua avec toute sa famille et beaucoup d'animaux. Ayant lâché un corbeau qui ne revint pas, parce qu'il se repaissait de cadavres, il mit en liberté une colombe qui rentra en chantant et rapportant une branche feuillue, qui paraissait être de prunier des Indes, mais qui ne l'était pas (5). Sorti du navire, il fit du vin avec

(1) Fr. Pimentel, *Cuadro de las lenguas indigenas de México*, t. III, p. 288-290, Mexico 1875, pet. in-4.

(2) Sahagun, *Hist. gén.* prologues des L. I et VIII, p. 9, 495 de la trad. franç.

(3) *Mon. ind.* L. XIV, ch. 19, p. 571-572 du t. II.

(4) *Dec.* I, L. IX, ch. 3, p. 234.

(5) Tout insignifiant que paraisse être ce trait, il mérite d'être relevé comme indice de l'origine exotique de la tradition. Si elle eût pris naissance dans l'île, le narrateur indigène aurait simplement dit que la feuille provenait d'un arbre du pays, et non d'un arbre ressemblant au prunier d'Amérique, sans être identique avec lui. Il ne pouvait rendre exactement le terme employé par la *Genèse*, puisque l Olivier n'était pas connu dans le Nouveau Monde avant l'arrivée des Espagnols, (Herrera, *Descripcion de las Indias occidentales*, p. 16. — Barnabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, édit. par M. Jiménez de la Espada, t. II, p. 382, Seville 1891 pet. in-4 ; — Augustin de Vetancurt, *Teatro Mexicano ;* sucesos naturales, part. I, tit. I, p. 42. Mexico, 1698 pet. in-f.), et ce fait dénote assez que la tradition biblique a été propagée à Cuba dans les temps précolombiens.

des raisins de montagne (1) et s'enivra. L'un de ses fils se moqua de lui et dit à son frère : « Jetons-nous sur lui ; » mais l'autre le réprimanda et couvrit son père qui, après avoir cuvé son vin, apprenant l'insolence du mauvais fils, le maudit et donna sa bénédiction à l'autre. C'est de celui-là, ajoutait le narrateur, que descendent les Indiens de ce pays, et c'est pourquoi ils ne portent pas de sayons ni de manteaux, tandis que les Castillans, issus de l'autre, vont vêtus et à cheval. Voilà ce que conta un vieillard indigène de plus de soixante dix ans à Gabriel de Cabrera qui, se disputant un jour avec lui, l'avait traité de chien. « Pourquoi me mépriser, lui demanda-t-il ? Ne sommes-nous pas tous frères ? Ne descendez-vous pas d'un fils de celui qui fit le grand navire, et nous de l'autre ? » Et comme son maître avait divulgué ces paroles, le même Indien les répéta devant beaucoup d'Espagnols.

En présence de ce récit parfaitement circonstancié, il y a de bonnes raisons de croire que ce n'est pas là une fraude pieuse, mais bien un assez fidèle écho de la tradition biblique. Si celle-ci est moins altérée ou plus détailléé que beaucoup d'autres réminiscences de l'Evangélisation précolombienne, c'est sans doute que ses propagateurs n'étaient pas les Papas du IXe siècle, mais plutôt des Escotilandais qui avaient à la fin du XIVe siècle des relations avec une contrée des Etats-Unis, appelée Drogio (2). Dans cette hypothèse, on conçoit que, remontant moins haut, elle ne se soit pas autant que les autres altérée dans le cours des siècles.

Chez les Mixtecs la relation sur le déluge général (3) est trop peu connue pour donner lieu à des rapprochements. Chez les Tarascs du Michoacan, au contraire, elle fait pen-

(1) Il y avait en effet à Cuba des ceps croissant spontanément dans les montagnes et formant parfois des vignobles de trente lieues d'étendue, qui donnaient un vin aigrelet. (Herrera, *Descr.* p. 8 ; *Dec.* I, L. IX, ch. 4, p. 233).

(2) E. Beauvois, Les voyages transatlantiques des Zeno (dans *Muséon*, t. IX, n° 4, août 1890, p. 463-4, 467-9).

(3) Gregorio Garcia, *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*, L. VI, ch. 4, p. 327, 329, 2e édit. Madrid 1729, in-4.

dant à la tradition des Cubains et forme, avec la croyance en un seul Dieu, au jugement dernier, au paradis, à l'enfer, à la fin du monde, un important ensemble de réminiscences chrétiennes. « Lors du déluge, contaient-ils, un prêtre indien, nommé Tezpi, se mit dans une arche en bois, avec sa femme, ses fils, divers animaux et des graines de végétaux. Tous échappèrent et lorsque l'eau décrut, il lâcha une sorte de vautour, l'aura, qui s'arrêta à dévorer les cadavres ; d'autres oiseaux qu'il envoya restèrent également dehors, mais le petit volatile qu'ils estiment beaucoup à cause de ses plumes multicolores, revint avec un rameau » (1).

Chez les peuples de langue nahua, il y avait, sur le déluge, plusieurs sortes de légendes qui différaient beaucoup entre elles : les unes (2), les plus authentiques, ont si peu de rapport avec la tradition mosaïque qu'il est inutile de les comparer avec elle ; deux autres au contraire lui ressemblent passablement. Voici la première qui nous a été transmise par le *Codex Chimalpopoca*, ainsi nommé par l'abbé Brasseur de Bourbourg, mais presque identique avec les *Annales de Cuauhtitlan*. Il contient cependant des passages et même des épisodes que l'on ne trouve pas dans celles-ci ; il donne notamment beaucoup de détails sur le déluge : dans la la période d'*Atonatiuh* (soleil d'eau), qui est le premier des cinq âges de la cosmogonie mexicaine, les hommes, y est-il

(1) Herrera, *Dec.* III. L. III, ch. 10, p. 94.

(2) Conservées par l'interprète du *Codex Vaticanus* nº 3738 (dans le t. V des *Ant. of Mexico* de Kingsborough), où on lit que le premier âge du monde se termina par un déluge auquel échappèrent seulement un homme et une femme ; que pourtant, dit-on, sept autres personnes, s'étant cachées dans une grotte, en sortirent après la fin du cataclysme et se dispersèrent dans le monde qu'elles repeuplèrent ; — par Gomara (*Conquista de Méjico*, édit. Vedia, p. 431) ; — par Sahagun (*Hist. gén.* prol. du L. I, p. 9 de la trad. franç.) qui parle de sept grottes, et qui les prend pour les sept navires sur lesquels arrivèrent les premiers colonisateurs de l'Amérique ; — par les *Anales de Cuauhtitlan*, p. 9-10 ; par Herrera, *Dec.* II, L. VI, ch. 15, p. 161 ; — par *Historia de los Mexicanos por suspinturas*, p. 233-4 de l'édit. in-8 ; où il est dit que les hommes furent métamorphosés en poissons, mais non qu'une famille fut sauvée dans une arche.

dit, furent noyés et changés en poissons. Le ciel se rapprocha de l'eau ; tout fut perdu ; la montagne même s'abima dans l'eau qui demeura tranquille pendant cinquante deux ans. Nata (1) et sa femme Nana, avertis que Titlacahuan (2), avaient creusé un grand *ahuehuetl* (cyprès), dans lequel ils s'embarquèrent, après avoir reçu l'ordre de ne manger chacun qu'une seule gerbe de maïs. Dès qu'ils eurent fini, ils sortirent de l'embarcation et l'eau resta tranquille (3).

L'autre prétendue version nahua de la tradition du déluge ne figure pas chez les historiens primitifs qui travaillaient d'après les iconophones. Le savant mexicaniste, Carlos de Siguenza y Gongora, qui avait hérité des collections d'Ixtlilxochitl, crut l'avoir trouvée dans un *Tableau de la migration des Mexicains,* qu'il communiqua au voyageur italien Gemelli Careri, et qui fut publié par celui-ci (4). L'itinéraire commence par un carré représentant un espace d'eau, au bord duquel est l'iconophone de *Culuacan* (mont de la crosse), se rapportant sans doute au pic recourbé comme une crosse, au sommet duquel un oiseau est perché sur un arbre. Ce pic s'élève au milieu d'un lac, golfe ou mer ; à sa base on voit d'un côté une tête d'homme avec une tête d'aigle (*cuauhtli*) que Gemelli Careri, ou plutôt Siguenza, a prise pour une tête de faisan (coxcoxtli), comme il y en a une plus loin avec l'inscription *coxcox*, près du roi de ce nom qui régnait à Culuacan, dans l'Anahuac, vers la fin de la migration. De l'autre côté est une tête de femme, avec un iconophone com-

(1) Ce nom ne nous est pas connu par d'autres documents nahuas, et l'on ne peut le rapprocher de celui de Noé. Il est vrai que *Noël* vient de *natalis ;* mais rien n'autorise à penser que la forme primitive de *Noé* fût *Nata.*

(2) Synonyme de Tezcatliposa, le dieu suprême (Sahagun, *Hist. gén.*, L. II, ch. 5, p. 61 de la trad. franç).

(3) Brasseur de Bourbourg, *Hist. des nations civilisées,* t. I, p. 425-6.

(4) Dans *Giro del Mondo*. Naples, 1699-1701, 8 vol. ; 2e édit. 1728 en 6 vol. traduit en français par M. L. N., sous le titre de *Voyage du tour du monde.* Nouv. édit. Paris 1727, in-12, t. VI en face de la p. 42. — Ce tableau a été reproduit bien des fois, notamment par Kingsborough, t. IV de ses *Ant. of Mex.* ; par Garcia y Cubas, *Atlas geográfico, estad. y hist. de la republica mejicana.*

posé d'une main (*maitl*) et d'un plumet ou panache (*quetzalli*), que Siguenza lisait sans doute *Xochiquetzal*, panache de fleur (*Xochitl*), et que Gemelli transcrit *Chichequetzal* (p. 40 de la trad. franç,) et *Chiquequetzal* (p. 42), et que J. Ramirez (1) rendait par *Quetzalma* (main et panache). Une barque, flottant sur l'eau et contenant un homme couché, fit croire aux premiers interprètes que c'était l'arche du Noé Mexicain ; que Culuacan était leur Ararat ; que les deux têtes représentaient le genre humain submergé ; que l'oiseau, du bec duquel sortent des virgules, c'est-à-dire des paroles, était une colombe qui donna aux hommes groupés en face d'elle la faculté de parler. Cette interprétation, comme l'a démontré J. Ramirez (2), est complètement erronnée ; mais il se trompe lui-même en confondant le Culuacan primitif (Teoculuacan) avec celui de l'Anahuac. Celui-là, qui fut la première station des Aztecs à leur arrivée dans le Nouveau-Monde, était situé au milieu de l'eau (3), tandis que le second était sur la rive méridionale du lac de Mexico (4). Pour se rendre au premier ou pour en sortir, il fallait des embarcations, et l'on sait par les traditions des Holmecs et des Xicalancs (5), des peuples nahuas (6), des Zutuhils (7), des Quichés (8) et des Cakchiquels (9), que leurs ancêtres avaient eu à traverser le grand Océan de l'Est ou Atlantique. Le

(1) Dans l'*Atlas* de Garcia y Cubas.

(2) *Ibid.* — Cfr. H. H. Bancroft, *The native Races*, t. III, p. 67-69 ; — Orozco y Berra, *Hist. ant. y de la conquista de México*, t. III, p. 131-137 ; — A. Chavero, *Append.* à *Historia de las Indias* de D. Duran, t. III, p. 114-118.

(3) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 119.

(4) *Hist. de los Mexicanos por sus pinturas*, p. 239, du t. III de *Nueva Coleccion* d'Icazbalceta. — Cfr. dans le même vol. les *Mémoriaux pour Juan Cano*, p. 264, 284.

(5) Ixtlilxochitl, *Hist. chichimeca*, ch. I, et *Sumaria relacion* dans le t. IX, p. 206, 459, des *Ant. of Mex.* de Kingsborough.

(6) G. de Mendieta, *Hist. ecles. mexicana*, L. II, ch. 32, p. 144 ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. I, ch. 10, p. 29 du t. I, et L. II, ch. I, p. 77 78 ; — Tezozomoc, *Crón. mexicana*, ch. I, p. 223 de l'édit. d'Orozco y Berra.

(7) E. Beauvois, *la Tula primitive*, dans *Le Muséon*, n° 2, avril 1891, p. 222-3.

(8) Id. *ibid.* p. 222-4.

(9) Id. *ibid.* p. 225-6.

volatile qui chante est soit une colombe emblême de Saint Columba, l'abbé crossé fondateur de la congrégation des Papas Columbites, soit plutôt l'oiseau qui, selon Torquemada, répéta tant de fois *tihui* (allons), que les tribus aztèques se décidèrent à partir de leur première station, située dans un bras de mer (1). Il n'y a donc là rien qui concerne le déluge universel, et nous aurions pu laisser de côté cette légende moderne, fondée sur une fausse interprétation, si elle n'eût pas été adoptée par des autorités comme Clavijero (2), Al. de Humboldt (3) et d'autres, qui l'ont mise en circulation comme une tradition authentique.

Au dogme de l'incarnation fort répandu, comme on l'a vu, au Mexique et dans l'Amérique centrale, se rattachent nombre de légendes sur des conceptions miraculeuses. Celles que les Celtes chrétiens avaient empruntées aux peuples étrangers, même païens, avaient été amplifiées par eux et s'étaient propagées chez les Mexicains, qui étaient non moins engoués du merveilleux et qui, frappés du caractère surnaturel de ces récits, les avaient d'autant mieux retenus et appliqués à Huitzilopochtli et à Quetzalcoatl. Le premier passait tantôt pour être un pur esprit (4), tantôt pour être né soit d'une pieuse femme de Coatepec, nommée Coatlicue qui, balayant un temple, vit tomber du ciel une petite pelote de plumes, la mit sur son sein et ne put ensuite la retrouver, mais devint enceinte (5) — soit de Chimalma qui conçut Huitzilopochtli après avoir avalé une petite émeraude qu'elle avait ramassée en balayant (6). D'après d'autres traditions,

(1) *Mon. ind.* L. II, ch. I, p. 78 du t. I.

(2) *Historia antigua de Mégico*, trad. par J. J. de Mora, Londres, 1826, t. I, p. 225, 422.

(3) *Vues des Cordillères*, t. II, p. 175-8.

(4) Torquemada, *Mon. ind.* L. VI, ch. 21, p. 41 du t. II. — *Hist. de los Mex. por sus pint.* (p. 229 de l'édit. de 1891) dit d'une manière plus grossière qu'il naquit sans chair, n'ayant que les os.

(5) Sahagun, *Hist. gén.* L. III, ch. I, p. 202 de la trad. franç. ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. VI, ch. 21, p. 41 du t. II.

(6) Torquemada, *Mon. ind.* L. VI, ch. 46, p. 80 du t. II.

c'est à Quetzalcoatl que Chimalma aurait donné le jour (1) ; l'interprète italien du *Codex Vaticanus n° 3738* (2) dit en effet qu'un Dieu nommé *Citlallatonac* (3) (qui est la voie lactée ou Chemin de Saint Jacques) envoya du ciel un messager à une vierge de Tulan, nommée *Chimalman*, c'est-à-dire *le Bouclier* (4), et qu'elle devint enceinte tout en restant vierge (5).

On peut rapprocher Chimalman de la mère de Saint Columba, qui le mit au monde accompagné d'une pierre rouge, ronde et de la grosseur d'une orange (6). Il y a chez

(1) Id. *ibid.* p. 80. — Cfr. *Ann. de Cuauhtitlan*, p. 14.

(2) Dans *Ant. of Mex.* de Kingsb. t. V, p. 167. — Cfr. *Codex Tellerianus* dans le même vol. p. 184.

(3) La forme la plus usitée de ce nom est *Citlaltonac*, que l'on traduit par Etoile *brillante*.

(4) Cette traduction est incomplète, car ce nom est composé de *chimalli* (bouclier) et de *maitl* (main), le tout signifiant *main protectrice*, symbole fort répandu, non seulement en Amérique où l'un des noms du dieu *lumineux* était, en maya, *Kabul* que Lizana rend par *Mano obracdora*, Main opératrice (D. G. Brinton, *American Rero Myths*, Philadelphie 1882, in-8, p. 158), mais encore dans le monde chrétien, notamment dans les îles Britanniques. La main isolée du reste du corps y symbolise Dieu le Créateur, mode de représentation, dit le Cte Grimouard de Saint Laurent (Manuel de l'art chrétien, Poitiers et Paris, 1878, gr. in-8, p. 131) « très convenable dans toutes les circonstances où Dieu manifeste son intervention, de telle sorte qu'on puisse dire qu'il montre sa main et ne se montre pas. » Cette main se voit sur toutes sortes de monuments chrétiens dans les formes et les positions les plus variées : elle est parfois placée dans un cercle, comme au dessus de la croix qui orne le tympan de l'église de Saint Pierre à Vienne (A. de Caumont, *Abécédaire d'architecture religieuse*. Caen 1868, in-8, p. 20 ; cfr. p. 252), ou sur un disque qui ressemble fort à un bouclier rond, comme derrière la croix de Muiredach à Monasterboice en Irlande (J. Romilly Allen, *Early christian Symbolism*, Londres, 1887, in-8, p. 164. — Cfr. les portes de bronze de la cathédrale de Hildesheim, décorées vers l'an 1000 par l'évêque St Bernward, dans *Grande Encyclopédie*, t. VI, p. 402).

(5) Voy. plus haut, p. 378.

(6) Voy. le passage de la Vie de St Columba par Jean de Tynemouth, cité dans *la Légende de St Columba chez les Mexicains du moyen-âge*, par E. Beauvois (*Le Muséon*, t. VI, n° 2, juin 1887, p. 167-8). — Saint Patrice, le célèbre évangélisateur de l'Irlande, étant encore dans le sein de sa mère, changea en pierre du poison qui avait été donné à celle-ci par une femme jalouse, et il vint au monde avec une pierre à la main (*Lives of Saints from the Book of Lismore*, édité par Whitley Stokes. Oxford, 1890 in-4, p. 2, 150).

les Celtes beaucoup d'autres exemples de conception surnaturelle ; mais chez eux, comme chez la plupart des autres peuples, il est fort rare qu'elle ait été précédée de l'Annonciation. Celle-ci se retrouve dans la légende mexicaine qui, en ce point, est beaucoup moins éloignée du dogme chrétien que ne le sont les autres parthénogénèses. — Chez les Kymrys du Pays de Galles, la mère de Merlin l'Enchanteur passait pour n'avoir pas connu d'homme (1) ; celle de Saint Samson, évêque de Llandaff, aurait reçu la visite d'un être surnaturel (2) ; — chez les Gaëls d'Irlande, une étoile serait tombée dans la bouche de la mère de Ciaran de Saigir, endormie sur son lit (3) ; la naissance de Buite aurait été annoncée par une étoile, comparée par l'hagiographe à l'ange de l'Annonciation (4) ; Becnat se baignant dans le Loch Leïn, aurait conçu Finan Cam de Cennetig à la suite de l'attouchement d'un saumon (5) ; la mère de Saint Brendan eut une vision dans laquelle il lui sembla qu'une barre d'or tombait dans son sein (6) ; mais voici une légende encore plus singulière : la princesse Cred prit dans une fontaine et mangea une feuille de cresson fécondée (7) par un voleur qui du haut d'un arbre admirait sa merveilleuse beauté ; elle devint enceinte et donna le jour à Boethin (8). — De même une tradition des Quichés portait que la tête d'un

(1) Th. Stephens, *The Literature of the Kymry*, 2e édit. Londres 1876, in-8, p. 200-201.

(2) Id. *ibid.*, p. 201.

(3) *Lebar Brecc*, extr. par Whitley Stokes dans son édit. du *Calendar of Oengus*, p. LXI (dans *The Transactions of the Royal Irish Academy :* Irish manuscript series, vol. I. Dublin 1880 in-4).

(4) *Ibid.* p. CLXXX.

(5) *Ibid.* p. LXXIII.

(6) *Livre de Leinster*, cité par Whitley Stokes dans *Lives of Saints from the Book of Lismore*, p. 349.

(7) Aliquid seminis ejus stillavit super surculum nasturtii amari. Comedit puella surculum super quem fuit semen.

(8) *Lebor Brecc*, extr. par W. Stokes dans son édit. du *Calendar of Oengus*, p. LXXXIX ; — *Creds pregnancy* dans *Revue Celtique*, t. II, p. 199 ; — Cfr. *le Folklore dans les deux mondes* par le comte de Charencey, Paris 1894, in-8, p. 228, et en général tout le curieux chap. V : *Lucina sine concubitu.*

héros décollé avait été suspendue à un arbre (1), sur lequel poussèrent spontanément des calebasses : une vierge, qui voulut comme tant d'autres voir cette merveille et cueillir un des fruits, tendait la main pour en prendre un, lorsque le décapité y lança un jet de salive dont elle devint enceinte (2).

On peut juger par le précédent exposé que même en laissant de côté, comme nous l'avons fait (3), certaines légendes peu authentiques ou discutables, il en reste assez d'autres que l'on peut regarder comme des échos des dogmes du Christianisme et, si l'on y joint nombre d'autres croyances moins importantes et même superstitieuses que nous avons déjà signalées dans *la Légende de Saint Columba chez les Mexicains du moyen âge* (4), on ne pourra nier les emprunts faits au Catholicisme par les religions précolombiennes du Mexique et de l'Amérique centrale.

EUG. BEAUVOIS.

---

(1) Les Chorotecs, émigrés de Cholula établis en Nicaragua, avaient coutume de suspendre à certains arbres les têtes des ennemis tués en guerre ou celles des victimes sacrifiées. Il y avait à cet effet des arbres affectés à chacune des tribus avec lesquelles ils étaient en guerre. (Gomara, *Hist. de las Indias*, édit. Vedia, p. 284 ; — Herrera, Dec. III, L. IV, ch. 7, p. 121).

(2) *Popol Vuh*, texte quiché et trad. franç. par Brasseur de Bourbourg. Paris 1861, in-8, p. 88-93. — Cfr. Cte de Charencey, *le Folklore dans les deux mondes*, p. 243-6.

(3) Voy. plus haut, p. 374 (Trinité) ; p. 393-4 (Déluge).

(4) P. 169-172, 298-303, dans *Le Muséon*, t. VI, nos 2 et 3, avril et juin 1887 ; p. 14-22 du tirage à part.

LA DESTRUCTION DES PHILOSOPHES

PAR AL-GAZALI.

DEUXIÈME QUESTION.

RÉFUTATION DE LEUR DOCTRINE SUR LA PERPÉTUITÉ DU MONDE, DU TEMPS ET DU MOUVEMENT.

Il faut savoir que cette question est une conséquence de la première. Le monde étant d'après eux éternel, son existence n'ayant pas de commencement, il doit être aussi perpétuel ; il ne peut avoir de fin, et l'on ne peut concevoir sa perte et son anéantissement. Bien plus il n'a jamais cessé et il ne cessera jamais d'être tel qu'il est. Les quatre preuves des philosophes que nous avons rapportées plus haut touchant l'éternité du monde, s'appliquent à sa perpétuité, et la réfutation est la même dans les deux cas.

Ils disent en effet : Puisque la cause ne change pas, le causé ne change pas non plus et il ne cesse de s'accorder avec sa cause. Cet argument leur a servi à affirmer l'impossibilité de la production du monde ; il vaut également pour l'impossibilité de sa cessation. Voila leur première preuve.

Leur second mode de preuve est que le monde venant à manquer, sa non-existence suivrait son existence, et qu'après qu'il ne serait plus, l'existence du temps devrait encore être affirmée.

Leur troisième mode est que la possibilité de son existence ne cesse pas, non plus donc que son existence possible qui doit aller d'accord avec sa possibilité. Mais cette preuve n'a pas de force car nous regardons comme absurde que le monde soit éternel, mais non qu'il soit perpétuel, si Dieu le

fait durer toujours : il n'est pas nécessaire que ce qui est produit ait une fin, au lieu qu'il est nécessaire que l'acte soit produit et qu'il ait un commencement. Nous ne croyons donc pas à la nécessité que le monde ait une fin. Seul, Abou'l-Hodéïl el-'Allâf a dit : De même qu'il est absurde de placer dans le passé des tours en nombre infini, de même il l'est dans l'avenir. Cela est faux, parce que l'avenir n'entre jamais tout entier dans l'existence, tandis que le passé y est déjà entré tout entier ; les instants vont se courant les uns après les autres et non pas se poussant les uns devant les autres. Il est donc entendu que nous ne nous refusons pas en esprit à concevoir l'existence perpétuelle du monde ; nous regardons comme possibles et sa perpétuité et son anéantissement. La Loi seule nous enseigne celui des deux possibles qui a lui ; l'intelligence ne nous le montre pas.

Leur quatrième mode de preuve. Il consiste à dire : Quand le monde vient à manquer, la possibilité de son existence subsiste, puisque ce qui était possible ne peut devenir absurde ; et cette possibilité est une qualité qui s'ajoute à un sujet. Tout produit, dans leur opinion, requiert une matière qui le précède, et tout ce qui manque en requiert une à laquelle il manque. Donc les matières et les éléments ne manquent jamais ; les formes et les accidents qui y résident manquent seuls.

La réponse à toutes ces preuves est celle qui a déjà été faite ; et si nous avons traité cette question séparément, c'est uniquement parce que les philosophes apportent ici deux preuves nouvelles.

La première est ce que dit Galien : Si le Soleil, par exemple, devait s'anéantir, on le verrait se réduire dans un certain laps de temps. Or les observations sur sa grandeur faites depuis des milliers d'années ne prouvent que la constance de cette grandeur. Si donc il ne se réduit pas dans un aussi long temps, c'est qu'il ne se perd pas.

La réponse est de deux sortes : 1° La figure de ce raisonnement peut se dessiner ainsi : Si le Soleil se perdait, il y

aurait sûrement une réduction ; or cette conséquence est fausse ; donc l'hypothèse est fausse. — C'est la figure du syllogisme qu'ils appellent le conditionné joint ; l'on voit que sa conclusion n'est pas nécessaire, parce que sa majeure n'est pas complète, tant qu'on ne lui ajoute pas une autre condition. Nous devons dire : Si le soleil se perd par voie de réduction, il n'est pas douteux qu'il ne se réduise dans ce laps de temps ; il est donc clair qu'il ne se perd pas, du moins par voie de réduction. Alors la conclusion ressort exactement des prémisses ; mais il n'en résulte pas que la chose ne se perde que par réduction ; la réduction est un des modes de destruction ; rien ne s'oppose à ce que la chose se perde par anéantissement subit, en son état de perfection.

2° Concédons cette majeure, qu'il n'y a de perte que par réduction ; mais d'où sait-il que la réduction ne s'opère pas ? Il invoque les observations : c'est absurde, parce qu'elles ne font connaître les dimensions que par approximation ; et le soleil, dont on dit qu'il est 170 fois environ grand comme la terre, s'il venait à diminuer de la hauteur d'une montagne, par exemple, ne présenterait pas de différence appréciable aux sens. Il se peut donc que jusqu'ici, il ait diminué de quelques montagnes et davantage sans que nous soyons à même de le constater. La hyacinthe et l'or sont composés, d'après les philosophes, des éléments susceptibles de se perdre ; pourtant si l'on conserve la hyacinthe cent ans, on n'y remarque pas de réduction appréciable ; peut-être ce qui manque au soleil pendant le laps de temps qu'enferme l'histoire des observations, est dans les mêmes proportions que ce qui manque à la hyacinthe en cent ans ; et cela n'est pas appréciable. Donc la preuve est on ne peut plus fausse. Nous avons déjà annoncé que nous ne rapporterions pas beaucoup de preuves de ce genre, car tous les sages les négligent. Nous nous contenterons de celle-là, à titre d'exemples de celles que nous ommettrons, et nous ne retiendrons donc que les quatre preuves ci-dessus, dont il faut dénouer les difficultés selon ce qui a précédé.

Deuxième preuve qu'ajoutent ici les philosophes. Ils disent : les substances du monde ne manquent pas, parce qu'on ne lui conçoit pas de cause d'anéantissement, et qu'on ne comprend pas non plus que ce qui ne manquait pas vienne à manquer sans cause. Cette cause ne pourrait être que par la volonté de l'éternel ; et cela est absurde, parce qu'alors il se refuserait d'abord à l'anéantissement du monde, et il le voudrait ensuite. Il changerait donc ; ou bien cela conduirait à admettre que l'Eternel et sa volonté restant en tout état les mêmes, le voulu passerait du manque à l'être puis de l'être au manque ; ce que nous avons dit touchant l'impossibilité de la production d'un être par la volonté éternelle s'applique à l'impossibilité de son anéantissement. — Mais ici nous ajouterons une autre objection plus forte : C'est que le voulu est l'acte du voulant sans aucun doute, et que quiconque n'était pas agent puis le devient, réalise un acte après un état où il ne le réalisait pas ; or de nouveau on suppose qu'il ne le réalise plus ; alors il ne fait rien, car le manque d'une chose n'est rien, comment donc serait-ce un acte ? Lorsqu'on suppose le monde manquant et que l'Eternel le renouvelle, il produit un acte ; mais lorsque le monde existe et qu'il l'anéantit, qu'est-ce que son acte ? Est-ce l'existence du monde ? Ce serait absurde, puisque l'existence cesse ; est-ce le manque du monde ? Mais le manque du monde n'est rien pour être un acte. Le moindre degré de l'acte est encore quelque chose d'existant ; mais le manque du monde n'est rien d'existant, dont on puisse dire : Voici ce qu'a fait l'agent et ce que l'auteur des êtres a créé. — Là dessus les théologiens se sont divisés en quatre partis, dont chacun, disent les philosophes, s'est trompé.

Les Motazélites disent : Cet anéantissement qui vient de Dieu est un acte existant ; mais cet acte, il ne le crée pas dans un lieu. Le monde disparaît d'un seul coup et l'anéantissement créé disparaît de lui-même, en sorte qu'il n'est pas besoin d'un autre anéantissement, lequel en appellerait encore un autre et ainsi de suite à l'infini.

Ceci est faux de deux façons : 1° L'anéantissement n'est pas un être intelligible dont on puisse supposer la création. Puis, si on admet qu'il existe, on ne peut supposer qu'il manque par lui-même, sans rien qui le fasse manquer. D'ailleurs pourquoi le monde manquerait-il ? Si l'anéantissement est créé dans l'essence du monde, il a son lieu en lui, et cela est absurde, parce que ce qui réside s'unit au lieu où il réside, et alors le monde et le néant seraient unis. S'ils ne sont unis qu'un instant, il se peut que leur réunion ne soit pas contradictoire ; mais alors l'anéantissement du monde n'a pas lieu. Enfin si l'anéantissement n'est pas créé dans le monde ni dans aucun lieu, comment son existence contrarierait-elle celle du monde ?

En second lieu il y a dans cette opinion une autre erreur, qui est que Dieu ne pourrait pas supprimer certaines substances du monde à l'exclusion des autres ; il ne pourrait produire qu'un anéantissement qui supprimerait toutes les substances du monde, parce que celles-ci n'étant pas dans un lieu, leur rapport au tout est d'une seule sorte.

Le second parti est celui des Kérâmites qui disent : l'acte de Dieu est celui de faire manquer ; et ceci exprime une réalité que Dieu produit en sa propre essence, et par laquelle le monde devient manquant. De même, pour ces théologiens, l'existence provient d'un acte de faire exister que Dieu produit en son essence et par lequel l'être devient existant.

Cela aussi est mauvais, puisque, d'après cette opinion, l'être de l'Eternel serait le lieu des choses produites. Ensuite c'est inintelligible, parce qu'on ne comprend l'acte de faire exister que comme se rapportant à une volonté et à une puissance. Affirmer quelque chose d'autre que la volonté, la puissance et l'existence de l'être voulu, ne se comprend pas. Il en est de même pour l'acte de faire manquer.

Le troisième parti est celui des Ach'arites. Ils disent : Les accidents se perdent par eux-mêmes, et l'on ne conçoit pas qu'ils subsistent, car, si on les supposait subsistants on ne concevrait plus qu'ils disparussent. Quant aux substances,

elles ne subsistent pas par elles-mêmes ; mais elles subsistent par la subsistance de quelque chose en dehors d'elles. Si Dieu ne créait pas leur durée, elles disparaîtraient faute de quelque chose qui les fasse durer.

Cela encore est mauvais, parce qu'on contredit l'expérience des sens en prétendant que le noir ne dure pas et le blanc de même, et que Dieu renouvelle à chaque instant leur existence. L'intelligence est offusquée par cette idée, comme elle le serait si l'on disait que le corps humain est à chaque instant renouvelé. L'intelligence juge que les cheveux qui sont aujourd'hui sur la tête de tel homme sont ceux qui y étaient hier, et non pas des pareils, et son jugement est le même sur la noirceur des cheveux. — Il y a d'ailleurs une autre objection : Si ce qui subsiste subsiste par la durée d'un autre être, les qualités de Dieu doivent aussi subsister par la durée de quelque chose d'autre, et cette autre chose subsistante en requiert encore une autre qui subsiste, et ainsi de suite l'infini.

Le quatrième parti est formé par une autre fraction des Ach'arites. Ceux-ci disent : Les accidents se perdent par eux-mêmes. Quant aux substances, elles se perdent dès que Dieu ne crée plus en elles ni mouvement, ni repos, ni composition, ni dissociation ; car il est impossible qu'il subsiste un corps qui ne soit en repos ni ne se meuve ; en ce cas il disparaît. Les deux fractions des Ach'arites inclinent à croire que faire manquer n'est pas un acte, mais seulement une abstention d'acte, parce qu'elles ne comprennent pas que le manque soit un acte.

Toutes ces opinions étant fausses, concluent les philosophes, il ne reste aucun moyen de prétendre que le monde puisse venir à manquer, même après qu'on l'a supposé produit ; et tout en accordant que l'âme humaine est produite, ils concluent à l'impossibilité de son anéantissement par des raisonnements analogues à ceux que nous venons d'indiquer. En général, d'après eux, tout ce qui subsiste par soi et non dans un lieu ne peut être conçu comme susceptible

de manquer après avoir été produit, que cette chose soit éternelle ou non. — Si on leur dit : Toutes les fois qu'on allume du feu sous l'eau, l'eau disparaît, — ils répondent : elle ne se perd pas, mais elle se change en vapeur puis en air et la matière première, qui est le *hylè*, subsiste dans l'air ; elle est la matière qui avait la forme de l'eau ; elle n'a fait que dépouiller la forme aqueuse pour revêtir la forme aérienne. L'air à son tour, redevenant froid, s'épaissit et se change en eau, sans qu'aucune nouvelle matière soit produite. Les matières sont communes aux éléments ; les formes seules changent en elles.

La *réponse* à toute cette argumentation est que chacune de ces opinions que vous venez de mentionner peut être défendue ; nous prouverons que leur fausseté n'est pas évidente d'après vos principes parce qu'ils renferment eux-mêmes des erreurs du même genre. Mais nous serons brefs et nous nous bornerons à un seul point. Nous disons donc :

Pourquoi niez-vous que l'existence et le manque arrivent par la volonté du Tout-Puissant, et que, quand Dieu veut, il crée, et que, quand il veut, il anéantit ? C'est ce que l'on entend en disant qu'il a la puissance parfaite ; et lui cependant n'éprouve pas de changement en lui-même ; son acte seul change.

Quant à votre objection qu'il faut bien que de l'agent sorte un acte et qu'on ne voit pas en ce cas ce qui sort de lui, — nous y répondons : ce qui sort de lui, c'est ce qui est nouveau, c'est-à-dire le manque ; car le manque n'était pas, puis il se produit. Voilà ce qui sort de lui. — *Si vous dites :* Le manque n'est rien, comment donc sort-il de lui ? — *Nous répondons :* Il n'est rien, comment donc a-t-il lieu ? Dire qu'il sort de lui signifie seulement que ce qui a lieu se rapporte à sa puissance. Si on comprend que le manque ait lieu, pourquoi ne comprendrait-on pas qu'il se rapporte à sa puissance ? Quelle différence y a-t-il entre vous et celui qui nie absolument que les accidents et les formes puissent manquer ? Si le manque n'est rien, comment survient-il, comment

peut-on le qualifier de survenant et de nouveau ? Nous ne doutons pas qu'on ne puisse imaginer le manque comme survenant dans les accidents. Or ce dont on dit qu'il survient, sa survenance est intelligible, que l'on dise que c'est quelque chose ou que l'on dise que ce n'est rien. Donc rapporter à la puissance de Dieu ce fait intelligible d'avoir lieu, est aussi intelligible.

Si on dit : Cette conclusion ne s'impose que dans l'opinion de celui qui regarde comme possible que la chose manque après avoir existé, et auquel on demande : qu'est-ce qui est survenu ? Mais pour nous la chose existante ne se perd pas. La perte des accidents signifie seulement l'arrivée de leurs contraires qui sont existants, mais non pas l'arrivée du manque pur qui n'est rien. Comment en effet qualifierait-on de survenant ce qui n'est rien ? Quand les cheveux blanchissent, ce qui survient c'est seulement la blancheur, laquelle existe ; mais nous ne disons pas que ce qui survient est le manque du noir.

Ce raisonnement est mauvais pour deux raisons : *Première raison :* La survenance du blanc contient-elle ou non le manque du noir ? S'ils disent non, ils outragent l'intelligence ; s'ils disent oui, alors le contenant est-il ou non identique au contenu ? S'ils disent : il est identique, ils affirment une contradiction, parce qu'une chose ne se contient pas elle-même ; et s'ils disent : il est autre, alors cet autre est intelligible ou non. S'ils disent : il n'est pas intelligible, comment savent-ils qu'il est contenu ? Le jugement qu'il est contenu prouve qu'il est intelligible. S'ils disent : il est intelligible, alors ce contenu intelligible qui est ici le manque du noir est éternel ou produit. S'ils disent qu'il est éternel, c'est absurde ; et s'ils disent qu'il est produit, alors comment ce qui est qualifié de produit ne serait-il pas intelligible ? S'ils disent : il n'est ni éternel ni produit, c'est absurde, parce que, avant l'arrivée du blanc, si l'on dit : la noirceur manquait, on ment, et si on le dit après, on dit vrai. Donc le manque est survenu sans aucun doute, et ce fait qu'il est

survenu est intelligible, et il peut être rapporté à la puissance du Tout-puissant.

Deuxième raison : Parmi les accidents, il y en a qui ne manquent, d'après eux, que par leurs contraires. Or le mouvement n'a pas de contraire. L'opposition entre lui et le repos est, pour eux, l'opposition de l'avoir et du non-avoir, c'est-à-dire celle de l'être et du non-être. Le repos signifie le manque du mouvement ; et quand le mouvement vient à manquer, le repos n'est pas son contraire, mais il en est le pur défaut. Il en est de même des qualités qui font partie des perfections humaines, comme l'impression des silhouettes des objets visibles sur les humeurs glacées de l'œil, ou l'impression des formes des objets intelligibles dans l'âme. Ces phénomènes se ramènent à une existence qui s'ouvre sans que son contraire manque, et lorsqu'ils cessent, c'est une existence qui manque, sans que son contraire survienne. Leur cessation signifie donc la survenance du manque pur. Ainsi l'on comprend que le manque ait lieu survenant après une existence, mais on ne comprend pas qu'il ait lieu par lui-même ; et même s'il n'est rien, on comprend qu'il se rapporte à la puissance du Tout-Puissant. Il est donc, en définitive, constant que toutes les fois qu'on imagine que quelque chose arrive par la volonté éternelle, il n'y a pas lieu de distinguer si ce qui arrive est un manque ou une existence.

(A suivre.) Bon CARRA DE VAUX.

SADJARAH MALAYOU.

XXVIIe Récit.

L'auteur de l'histoire dit : On rapporte que *Sultan Menâwer Châh*, roi de *Kempar*, laissa à sa mort un fils nommé *Radja Abdallah*, qui lui succéda sur le trône, et s'en alla présenter son hommage à *Malaka*. Le *Sultan Mahmoud* le prit pour gendre, et lui donna pour épouse sa fille qui était la sœur de *Radja Ahmed*. Il fut de nouveau proclamé au son du tambour royal à *Malaka*, et titré : *Sultan Abdallah*. Après cela il s'en revint à *Kempar*. A quelque temps de là, le bandahara *Poutih* retourna vers la miséricorde de Dieu, dans le pays qui est éternel, et *Sultan Mahmoud* procéda aux cérémonies selon la coutume. Après que le bandahara eût été enterré, le *Sultan Mahmoud* ordonna qu'on assemblât ceux qui pouvaient justement aspirer à la charge de bandahara. Or, à cette époque, il y avait neuf hommes qui pouvaient être faits bandahara. Le premier était *Padouka Touan*, le second *Toun Zëin al Abedin*, le troisième *Toun Talâni*, le quatrième *Sri Nara Diradja*, le cinquième *Sri Maharadja*, le sixième *Sriwa Radja*, le septième *Toun Abou Saïd*, le huitième *Toun Abdoul* et le neuvième *Toun Bidjâya Mahamantri*. Tous se tenaient debout et rangés en présence du *Sultan Mahmoud*. Le Prince leur dit : « Orangkaya ! lequel d'entre vous va devenir bandahara ? » *Padouka Touan* répondit : « Nous tous ici présents, au nombre de neuf, nous sommes aptes à devenir bandahara, mais celui d'entre nous, quel qu'il soit, que désignera Sa Majesté, c'est lui qui deviendra bandahara. » Or la mère du *Sultan Mahmoud*, sœur de *Tâhir Motâhir*, se tenait derrière la porte et

guettait. Elle dit au Prince, son fils : « C'est *Pâ-Motâhir* qu'il faut faire bandahara, si le Prince aime bien sa sœur. » Le *Sultan Mahmoud* dit alors : « *Pa-Motâhir* est fait bandahara. » Tous approuvèrent unanimement que *Sri Maharadja* fût fait bandahara. Un vêtement d'honneur lui fut donné suivant la coutume, et il fut en outre gratifié d'un kriss de *Banda,* avec sa garniture complète. Suivant la coutume des anciens temps, quand un homme devenait bandahara, ou panghoulou bandahari, ou temonggong, ou mantri, il était gratifié d'un badjou de fine étoffe et d'un kriss avec sa garniture complète. Le panghoulou bandahari, le temonggong et le paramantri n'avaient pas la coupe. Quant au bandahara il avait la coupe et l'encrier. Le temonggong recevait la lance ornée du tetampan.

Après que *Sri Maharadja* eût été choisi pour bandahara, le pays de *Malaka* devint de plus en plus prospère et peuplé, car le bandahara *Sri Maharadja* était animé d'un grand zèle, juste, libéral, sage et habile à gouverner les hommes et à protéger les marchands étrangers. C'était la coutume des navires des pays sur le vent, que lorsqu'ils devaient lever l'ancre pour quitter *Malaka*, sur la demande du pilote, le nakhoda et tous les marchands du port leur fournissaient des bananes, des aiguilles, de l'eau de la colline des Chinois, et le bandahara *Sri Maharadja* venait en aide aux équipages. Après cela ils mettaient à la voile.

Le bandahara *Sri Maharadja* était plus grand que les autres bandahara. S'il siégeait au baley il était assis sur une natte faite de patchar. Sous cette natte de patchar un tapis était étendu. Si un radja venait, il ne descendait pas, il se contentait de lui faire signe de la main, en disant : « Montez, Seigneur ! » Mais quand c'était le Prince royal, futur successeur du trône, alors il descendait. Si c'était le roi de *Pâhang* qui se présentait, le bandahara *Sri Maharadja* se tenant debout, le roi de *Pâhang* montait s'asseoir à la place occupée par le bandahara, et le bandahara s'asseyait alors à côté de lui.

Le bandahara *Sri Maharadja* avait de nombreux enfants ; l'aîné de tous, un garçon, se nommait *Toun Hassan*. Il était très beau et très brave. Il était devenu temonggong en remplacement de son père. L'office spécial du temonggong était de ranger en ordre les personnes qui mangeaient au baleirong. Quand le temonggong *Toun Hassan* présidait à la mise en place des convives, il portait un habillement complet, il avait un kaïn montchong, un sabey, un destar, un halamin avec un bouquet de fleurs dans les cheveux, il portait aussi des boutons. Il circulait sur le naga-naga, rangeait les convives et avec son éventail indiquait à chacun d'eux sa place, comme aurait fait un pendikir sachant danser. Ce fut *Toun Hassan* le temonggong qui, le premier, fit descendre plus bas le badjou malais, alonger les manches et élargir les poignets. Autrefois le badjou malais était étroit et court. Aussi fut-il chansonné par les jeunes gens qui le surnommèrent : tailleur au badjou de quatre coudées.

De son côté le bandahara *Sri Maharadja* était très beau et grand ami de la parure. Six fois par jour il changeait de vêtement et il avait tout prêts un millier de badjous de diverses espèces. Il était coiffé d'un destar de couleur enrichi de vingt ou trente ornements. Un grand miroir aussi haut que lui debout était tout prêt. Quand le bandahara *Sri Maharadja* était habillé, qu'il avait mis son badjou, son kaïn, son kriss, son sabey, il montait s'asseoir sur son escarpolette. Alors il demandait à son épouse : « Madame, quel est le destar qui va le mieux avec mon kaïn et mon badjou ? » La femme du bandahara répondait : « Tel destar convient le mieux. » Et quel que fut le destar indiqué par son épouse, c'était celui-là que prenait le bandahara *Sri Maharadja*. Tel était le naturel du bandahara *Sri Maharadja*, et dans ce temps-là il n'y avait personne d'égal à lui.

Un jour que le bandahara *Sri Maharadja* siégeait en public, il demanda aux gens qui étaient présents : « Lequel est le plus beau de moi ou de *Si Hassan ?* » Tous répondirent en s'inclinant : « Certainement le dâtou est plus beau

que son fils ! » Le bandahara répliqua : « En disant cela, vous vous trompez, j'ai sous les yeux mon miroir, et *Si Hassan* est le plus beau, car c'est un jeune homme, mais moi je suis un peu plus agréable. » Tous les assistants répondirent : « C'est réellement vrai, comme le dit le dâtou ! »

Le bandahara *Sri Maharadja* avait encore un autre fils nommé *Toun Biâdjid Roupat*, titré *Sri Outâma*. Il épousa *Toun Tchandra Pandjang*, fille de *Sri Bidja Diradja*, le dâtou *Bengkok*. Il engendra un fils nommé *Toun Abdallah*, et il eut un autre enfant qui eut le titre de *Toun Lilâ Wangsa*, avec une concubine du bandahara *Sri Maharadja*. On rapporte que l'orangkaya *Toun Abou Saïd* épousa une femme nommée *Benggala* habitante de la colline, et qu'il en eut un fils, l'orangkaya *Toun Hassan*. Quant à *Toun Hassan*, le temonggong, le propre fils du bandahara *Sri Maharadja*, il engendra un fils nommé *Toun Mada Ali*, qui était extrêmement beau. Celui-ci engendra *Toun Djinal*, qui se maria avec *Toun Tchîna*. Il engendra *Toun Kangkang* surnommée *Dâtou Sayang*. Elle se maria avec *Toun Mahmoud* titré *Padouka Radja*. Celui-ci engendra *Toun Mamad* titré bandahara *Padouka Radja*, lequel épousa *Toun Aminah*.

Toun Kâdout, petit-fils de *Sri Amar Bangsa*, titré dâtou *Bandahara d'Atchéh*, avec *Toun Aminah*, engendra trois fils et une fille, savoir : la fille nommée *Toun Gemoq*, un fils nommé *Toun Anoum*, titré *Sri Maharadja*, qui devint bandahara, un second fils, nommé *Toun Djinal* titré bandahara *Padouka Radja*, qui devint aussi bandahara, et un troisième fils, de la concubine du dâtou *d'Atchéh* nommée *Toun Rambou*, qui fut titré *Sri Padouka Touan* et devint panglima du port d'Atchéh.

Quant au bandahara *Sri Maharadja Toun Anoum*, il eut trois enfants. L'aîné nommé *Toun Kiyâyi*, titré *Padouka Maharadja*, une fille nommée *Toun Amas Irong*, une autre nommée *Toun Poutih*, laquelle se maria avec *Toun Ahmed*, fils du dâtou *Sakoudy*. *Toun Ahmed* engendra *Toun Mah-*

moud, titré *Toun Narawangsa*, lequel épousa une fille de *Toun Isop Berakah* et engendra *Toun Isop Misy* titré bandahara *Sri Maharadja*. C'est lui qui est surnommé le dâtou *Bandahara Toua*. Il engendra *Toun Ahmed* titré *Padouka Radja*, lequel se maria avec *Toun Kangkang*. Il engendra *Toun Sri Lânang* titré *Padouka Radja*, et le bandahara *Padouka Maharadja*, et *Sri Padouka Touan*, et *Sri Nara Diradja*, et une fille, la dernière, nommée *Toun Poutih*.

Toun Abdoul, cadet du bandahara *Sri Maharadja*, titré *Sri Narawangsa* eut de nombreux enfants, beaucoup de fils et une seule fille qui se maria avec l'orangkaya *Toun Rana*. Celui-ci engendra *Toun Abdallah* et *Toun Hidoup Pandjang*, père du dâṭou *Djawa*. Le dâtou *Djawa* engendra le dâtou *Sanggora* et une fille nommée *Toun Manda*, enfant adoptée par *Sri Nara Diradja*..........

Le pangeran de *Sourabaya*, qui se nommait *Pâtih Adem* vint à *Malaka* présenter son hommage au *Sultan Mahmoud*. Il fut gratifié par le Sultan d'un vêtement d'honneur, et reçut de nombreuses marques d'estime du Prince qui le mit au rang des Mantri. Un jour que *Pâtih Adem* était assis au baley de *Sri Nara Diradja*, parut *Toun Manda*, encore petite enfant commençant à savoir courir çà et là. *Toun Manda* accourut auprès de *Sri Nara Diradja*. *Sri Nara Diradja* dit : « *Pâtih Adem* ! écoutez ces paroles de mon enfant : elle veut prendre pour époux *Pâtih Adem*. »

Pâtih Adem sourit en disant : « Oui, c'est bien ! » Quand fut arrivée la mousson pour le retour à Java, *Pâtih Adem* demanda la permission de prendre congé au *Sultan Mahmoud*. Le Sultan le gratifia d'un vêtement d'honneur et d'autres beaux présents. Alors *Pâtih Adem* racheta une petite fille de l'âge et de la taille de *Toun Manda*, et l'emmena avec lui à *Sourabaya*. Quand il fut arrivé à *Sourabaya*, il la fit élever avec beaucoup de soins. Après quelque temps, l'enfant étant devenue grande, il lui parut convenable de la marier, puis il fit ses préparatifs de départ pour *Malaka*. Il choisit quarante jeunes fils de *priyayi* (officiers) qui étaient

très beaux, avec quelques centaines d'hommes d'élite et il partit avec eux. A son arrivée à *Malaka*, *Pâtih Adem* alla trouver *Sri Nara Diradja*, et lui dit : « Je suis venu ici pour vous demander l'exécution de la promesse que vous m'avez faite de me marier avec votre enfant. » *Sri Nara Diradja* répondit : « Je n'ai nullement promis de marier ma fille avec vous. » *Pâtih Adem* répliqua : « Ne m'avez-vous pas dit au moment où votre fille courait çà et là devant nous : « *Pâtih Adem !* écoutez les paroles de mon enfant, elle dit qu'elle veut se marier avec vous ! » « C'est vrai, répondit *Sri Nara Diradja*, je l'ai dit, mais je plaisantais avec vous. » « Est-ce donc la coutume de plaisanter en pareille matière? » dit *Pâtih Adem*, et il retourna dans le lieu où il demeurait. Il pensa dans son cœur pour enlever de force *Toun Manda*. Celle-ci devenue grande occupait son habitation personnelle. *Pâtih Adem*, avec de l'or gagna le gardien de la porte de *Sri Nara Diradja*, et lui dit : « Laissez-moi entrer avec mes quarante *priyayi*. Le gardien de la porte y consentit et livra l'entrée de la maison de *Toun Manda*. Séduit par le gain, il abandonna sa fidélité. Il est bien vrai comme l'a dit *Ali*, le Prince des Croyants : « Il est parfaitement inutile de faire du bien aux gens de basse extraction. »

Une nuit donc *Pâtih Adem* entra avec les quarante *priyayi* qu'il avait choisis, et monta dans la chambre de *Toun Manda*. Celle-ci voulut fuir, mais elle fut saisie par *Pâtih Adem*. Les gens firent grand tumulte et informèrent *Sri Nara Diradja*. Furieux il donna l'ordre de rassembler ses hommes ; ils arrivèrent en armes et cernèrent l'habitation de *Toun Manda*. *Pâtih Adem* était assis tout contre *Toun Manda*, dont il pressait la cuisse, il délia son ceinturon et le fixa d'un bout à la taille de *Toun Manda* et d'autre bout à sa propre taille, puis il dégaîna son kriss. Alors les assaillants apparurent en armes, les *priyayi* firent résistance, mais en rangs pressés tous périrent et furent tués. On dit à *Pâtih Adem* que le pangéran un tel et ses hommes étaient morts, et *Pâtih Adem* répondit : « Puissé-je mourir de même ! »

On dit ensuite à *Pâtih Adem* que tous les quarante *priyayi* avaient péri, et il s'écria : « Toùs ces enfants, sont morts pour moi ; je mourrai avec eux ! »

Les assaillants étant montés dans la chambre, virent *Pâtih Adem*, assis et le corps pressé contre celui de *Toun Manda*. Il s'écria : « Si vous me tuez, moi je tue l'enfant de votre maître ! » *Sri Nara Diradja* informé de l'attitude de *Pâtih Adem* s'écria : « Ne tuez pas *Pâtih Adem*, de peur qu'il ne tue mon enfant. Si mon enfant périssait, la terre entière de Java, pour moi, ne serait pas l'équivalent. »

Pâtih Adem ne fut pas tué, et *Sri Nara Diradja* lui donna *Toun Manda* pour épouse. Tant qu'il fut à *Malaka*, *Pâtih Adem* ne s'éloigna jamais de *Toun Manda*, même à quelques pouces de distance, il ne cessa jamais d'être partout et toujours auprès d'elle. Quand la mousson pour le retour à Java fut arrivée, *Pâtih Adem* s'en alla auprès de *Sri Nara Diradja* lui demander permission de partir pour Java, et d'emmener avec lui *Toun Manda*. *Sri Nâra Diradja* l'accorda. Alors *Pâtih Adem* se présenta devant le *Sultan Mahmoud*, lui demandant permission de retourner à Java. Le *Sultan Mahmoud* le gratifia d'un habillement d'honneur complet et lui fit de beaux présents. Après cela *Pâtih Adem* s'en retourna à Java. Après quelque temps de voyage il arriva à *Sourabaya*. Il eut de *Toun Manda* un fils qui fut nommé *Pâtih Hosseïn*. C'est ce pangéran de *Sourabaya* dont un arrière petit-fils fut tué par amok.

Après quelque temps l'épouse du *Sultan Mahmoud*, mère de *Radja Ahmed*, étant morte, le *Sultan Mahmoud* fut fort affligé. Le Prince demanda au bandahara et aux Grands : « Vous tous, Orangkaya ! quel est votre avis ? Le pays de *Malaka* est maintenant sans reine. » Tous les Grands s'inclinant répondirent : « Quelle est la fille de radja que Monseigneur veut demander en mariage, pour que nous agissions ? « Le *Sultan Mahmoud* dit : « Si nous prenions pour épouse la fille d'un radja, il y aurait des radja qui feraient de même. Celle que Nous voulons pour épouse, c'est

une princesse qui ne puisse pas être à un radja. C'est celle-là seulement et nulle autre que Nous voulons épouser. Nous voulons demander la princesse du mont *Lédang*. Nous chargeons le laksamana et *Sang Satiya* de cette mission. » Le laksamana et *Sang Satiya* répondirent : « C'est bien, Monseigneur ! » *Toun Mamat* reçut l'ordre d'emmener les gens d'*Indraghiri* pour déblayer le chemin ; *Toun Mamat* était le chef des gens d'*Indraghiri*. Le laksamana et *Sang Satiya* partirent avec *Toun Mamat*. Au bout de quelque temps de voyage, ils arrivèrent au pied du Mont *Lédang*. Le Laksamana, *Sang Satiya* et *Toun Mamat* avec les hommes qui les accompagnaient se mirent à faire l'ascension de la montagne. Le chemin était extrêmement difficile, et quand ils furent arrivés vers la moitié de la montagne, le vent souffla avec une violence telle qu'ils furent dans l'impossibilité de monter plus haut. Alors *Toun Mamat* dit au laksamana et à *Sang Satiya* : « Orangkaya ! arrêtez-vous ici, et permettez que je monte ! » Le laksamana et *Sang Satiya* dirent : « C'est bien ! » *Toun Mamat* partit alors avec deux hommes qui étaient très agiles, et il se mit en chemin avec eux gravissant la montagne de *Lédang*. Ils arrivèrent jusqu'aux bambous mélodieux, le vent soufflait avec une telle force qu'il leur semblait qu'ils allaient voler au milieu des nuages qu'ils touchaient. Alors ces bambous mélodieux firent entendre une musique ravissante, les oiseaux qui volaient s'arrêtaient pour en jouir, et les bêtes sauvages écoutaient avec étonnement. *Toun Mamat* se trouva alors à l'entrée d'un jardin merveilleux, il y pénétra et vit alors qu'il y avait dans ce jardin une multitude de fleurs et de fruits de toutes sortes dans des vases de diverses formes. Ensuite *Toun Mamat* vit que ce jardin était peuplé d'oiseaux qui faisaient entendre des chants de tous genres. Il y en avait qui ressemblaient à des gens qui sifflent, d'autres à des gens qui jouent de la flûte, d'autres à des gens qui parlent, d'autres à des gens qui débitent des vers, d'autres à des gens qui chantent des couplets, d'autres à des gens qui dialoguent entre eux.

Les orangers et les citronniers jetaient des cris joyeux, les orchidées poussaient des soupirs, les grenades souriaient et les fleurs qui donnent l'eau de rose faisaient des pantouns, disant :

Çà et là les dents grincent,
Pour manger le poisson dans l'étang.
La graisse des œufs coule goutte à goutte,
Les écailles sont adhérentes à la poitrine.

La fleur bleue du tandjong disait :

Dang Nila tient sur ses genoux le plateau à bétel,
Avec les fruits du berimbang et du pidada.
Est-ce que vous êtes atteint de folie ?
L'oiseau s'envole, le poivre est broyé.

Toun Mamat était saisi d'étonnement et d'admiration, en contemplant la merveilleuse beauté de ce jardin. Il vit dans ce jardin un baley dont tous les meubles étaient en os, et dont le toît était formé de cheveux. Dans ce baley il y avait une vieille femme de belle mine portant un vêtement flottant. Quatre jeunes femmes étaient auprès d'elle. La vieille femme demanda à *Toun Mamat* : « Quelle personne êtes-vous et que voulez-vous » ? *Toun Mamat* répondit : « Nous sommes de *Malaka*, notre nom est *Toun Mamat* ; Nous avons reçu l'ordre du *Sultan de Malaka* de demander la main de la princesse du *Mont Lédang*. Le laksamana et *Sang Satiya* sont au bas de cette montagne, ils n'ont pu monter et m'ont envoyé. Et vous, qui êtes-vous ? Quel est votre nom ? » La femme répondit : « Mon nom est *Dang Râya Rânî*, c'est moi l'intendante de la princesse du *Mont Ledang*. Attendez-moi ici, laissez-moi rapporter vos paroles à la princesse. » Et *Dang Râya Rânî* disparut avec les quatre femmes qui se tenaient auprès d'elle. Au bout d'un instant apparut une vieille femme au dos voûté, courbée en trois. Elle dit à *Toun Mamat* : » Toutes les paroles que vous avez prononcées ont été rapportées par *Dang Râya Rânî* à la princesse du *Mont Lédang*. Voici ce qu'a dit la princesse :

« Si le Roi de *Malaka* désire m'obtenir, qu'il me fasse un pont d'or et un d'argent, depuis *Malaka* jusqu'à la montagne de *Ledang*, et pour cadeau de noces qu'il me donne sept plateaux de cœurs de moustiques, sept plateaux de cœurs de *kouman*, une jarre de larmes, une jarre de sève de jeune aréquier, une tasse du sang du roi, et une tasse du sang du fils du roi qui s'appelle *Radja Ahmed*. S'il est en son pouvoir de faire cela, le désir du roi de Malaka sera accueilli. » Ces paroles dites, elle disparut.

Suivant un certain récit, la vieille femme qui avait ainsi parlé, n'était autre que la princesse du *Mont Lédang* elle-même qui avait ainsi pris la figure d'une vieille femme. Après cela *Toun Mamat* descendit de la montagne pour revenir auprès du laksamana et de *Sang Satiya*. Toutes les paroles de la princesse du *Mont Lédang* furent répétées par lui au laksamana et à *Sang Satiya*. Alors le laksamana, avec tous ses compagnons, descendit en bas de la montagne de *Lédang*, et se mit en route pour revenir à *Malaka*. Après quelque temps en chemin, il arriva à *Malaka*. Le laksamana, *Sang Satiya* et *Toun Mamat* entrèrent en la présence du *Sultan Mahmoud*, et lui rapportèrent toutes les paroles qu'ils avaient entendues. Le *Sultan Mahmoud* dit : « Nous pourrions exécuter tout cela, mais quant à l'extraction du sang, Notre cœur n'y est nullement disposé. Ainsi arrêtons-Nous là ! »

Et Dieu sait parfaitement ! C'est en LUI *qu'est notre recours et notre refuge !*

XXVIII[e] RÉCIT.

L'auteur de l'histoire dit : On rapporte que *Radja Merlang* roi d'*Indraghiri* était mort à *Malaka*, laissant un fils nommé *Radja Nara Singa*, qu'il avait eu de la princesse royale, fille du défunt roi de *Malaka*. Le peuple d'*Indraghiri* était encore sous l'autorité du Prince. Dans ce temps là, les fils de famille d'*Indraghiri* n'étaient pas respectés par

ceux de *Malaka*. Lorsque ces derniers allant se promener de côté et d'autre, rencontraient un bourbier ou un cours d'eau, s'ils voyaient de jeunes nobles d'*Indraghiri*, ils les appelaient et se faisaient porter à dos pour passer le bourbier, chacun des jeunes nobles d'*Indraghiri* portant ainsi successivement deux ou trois jeunes nobles de *Malaka*. Alors les gens d'*Indraghiri* vinrent dire à *Radja Nara Singa* : « Monseigneur, nous venons vous demander la permission de nous en retourner à *Indraghiri*, car nous ne pouvons supporter plus longtemps de rester ici, les jeunes nobles de *Malaka* ne nous traitent pas comme leurs égaux, mais ils font de nous des serviteurs ! » *Radja Nara Singa* dit : « C'est bien ! » et il alla se présenter devant le Sultan *Mahmoud*. En ce moment là le Prince tenait son audience publique. *Radja Nara Singa* s'inclinant devant Sa Majesté le Sultan *Mahmoud*, lui dit : « Monseigneur, si c'est une grâce de Votre Majesté, je voudrais obtenir permission de m'en retourner à *Indraghiri* ; il est bien vrai que c'est un pays qui m'a été concédé par Votre Majesté, mais je ne l'ai pas encore vu. » Le Sultan *Mahmoud Chah* ne lui permit pas de retourner dans son royaume. Mais au bout de quelque temps, *Radja Nara Singa* s'échappa et partit pour *Indraghiri*. En y arrivant il trouva le trône occupé par *Maharadja Isop*, fils de *Maharadja Touban*, lequel était frère de *maharadja Merlang*. Dès que *Radja Nara Singa* fut arrivé, *Maharadja Isop* fut chassé par *Toun Ketchil* et *Toun Ali*, deux *orangkaya* du pays d'*Indraghiri*. *Radja Isop* s'enfuit auprès du roi de *Linggâ*, *Maharadja Trengganou*, qui le prit pour gendre. Il eut beaucoup d'enfants, et il fut fait roi à *Linggâ*, à la mort de *Maharadja Trengganou*. Quant à *Radja Nara Singâ*, il monta sur le trône d'*Indraghiri*, et *Toun Ketchil* devint son bandahara.

Sultan *Mahmoud*, roi de *Malaka*, envoya au pays de *Kling* acheter des étoffes de coton de quarante espèces différentes, dans chaque espèce quarante pièces, et dans chaque pièce quarante sortes de dessins de fleurs. Le Prince chargea

Hang Nadim d'aller au pays de *Kling* acheter ces étoffes. *Hang Nadim* était d'ancienne origine, enfant de *Malaka*. Il était de la famille du bandahara *Sri Maharadja* et gendre du laksamana. *Hang Nadim* partit à bord d'un navire de *Hang Isop*, car dans ce temps-là les gens de *Malaka* possédaient de nombreux navires. Il mit à la voile pour *Kling*. Après quelque temps de navigation, il arriva au pays de *Kling*. Il entra aussitôt en présence du roi, et lui exposa les désirs du Sultan *Mahmoud*. Le roi de *Kling* ordonna qu'on rassemblât tous les gens qui savaient peindre, et les peintres de *Kling* ainsi rassemblés se trouvèrent au nombre d'environ cinq cents. Le roi leur ordonna de faire les travaux que demandait le roi de *Malaka*. Tous se mirent à l'œuvre. Après qu'ils eurent montré leurs dessins à *Hang Nadim*, celui-ci n'en fut pas satisfait. Alors ils en firent d'autres, mais ils ne plurent pas davantage à *Hang Nadim*. Les artistes de *Kling* se mirent à dessiner quelques dizaines de nouveaux modèles, mais *Hang Nadim* n'en fut pas encore content. Alors ils lui dirent : « C'est là tout ce que nous savons faire, s'il y a d'autres modèles, nous ne les connaissons pas ; donnez-nous donc un modèle, à vous, afin que nous le dessinions. » *Hang Nadim* leur dit : « Demandez de l'encre pour que je fasse ce modèle. » Un kling en apporta à *Hang Nadim* et celui-ci dessina sur le papier des fleurs selon son goût. Tous les dessinateurs de *Kling*, en le voyant dessiner demeurèrent étonnés et émerveillés de son habileté. Quand il eut achevé son dessin, il le présenta aux dessinateurs de *Kling*, en leur disant : « Voici les fleurs que je voudrais ; je désire que vous en fassiez de pareilles. » Mais ils ne purent pas dessiner, leurs mains tremblaient. Alors ils dirent : « Nous allons les emporter et nous les dessinerons à la maison. » *Hang Nadim* dit : « C'est bien, » et ils s'en allèrent pour dessiner. Après qu'ils eurent orné de leurs dessins les étoffes selon le désir du cœur de Sultan *Mahmoud*, ces pièces furent confiées à *Hang Nadim*. La mousson de retour étant arrivée, *Hang Isop* voulut s'en revenir, et

Hang Nadim monta sur le navire de *Hang Isop*. Or *Hang Isop* avait fait du commerce avec un *Sidi*, serviteur de Dieu. Au dire du *Sidi*, *Hang Isop* lui devait encore un peu d'or. *Hang Isop* le niant absolument, ils se disputèrent. « Qu'est-ce que c'est donc que ce *Ouali* qui accuse faussement les gens ? Son nom est sans doute : le pénis ! Le *Sidi* répliqua : « Eh ! *Isop !* moi, je suis un serviteur de Dieu, et toi tu donnes tes testicules. Va-t'en donc ! Tu périras en route ». *Hang Nadim* s'inclinant devant le *Ouali*, lui dit : « Seigneur, je vous demande pardon, mais je ne suis pour rien dans cette affaire. » Le *Ouali* frottant doucement le dos de *Hang Nadim*, lui répondit : « *Nadim, Nadim !* toi, je te donne ma bénédiction. » Le *Sidi* retourna dans sa maison et *Hang Isop* mit à la voile pour revenir à *Malaka*. Quand il fut parvenu dans la mer de *Silan*, tout à coup, sans qu'il y eut ni pluie, ni tempête, son navire avec ce qu'il contenait fut englouti. *Hang Nadim* avec quelques hommes se sauva sur un sampan, avec une faible partie de ses richesses et gagna la terre de *Silan*. Le roi de *Silan* informé, manda *Hang Nadim*, et lui ordonna de fabriquer une lanterne avec des coques d'œufs. *Hang Nadim* la fabriqua, la décora de fines gravures, puis il alluma une bougie ; l'aspect en était magnifique. Il la présenta au roi de *Silan* ; Sa Majesté le gratifia d'un présent et voulut le retenir. Mais *Hang Nadim* s'échappa et passa à bord d'un navire, monté par des gens de *Malaka*. Arrivé à *Malaka*, il entra en la présence du Sultan *Mahmoud*. De toutes les étoffes de coton qu'il avait achetées il ne possédait plus que quatre pièces, les seules qui eussent été sauvées ; il les présenta au Sultan *Mahmoud*. Mais Sa Majesté ayant su que *Hang Isop* avait été frappé par la malédiction du *Sidi* demanda : « Pourquoi *Hang Nadim* a-t-il pris passage sur le navire de *Hang Isop* ? » *Hang Nadim* répondit : « Je suis monté à bord du navire de *Hang Isop*, parce qu'il était prêt à mettre à la voile, tandis que les autres navires ne partaient que plus tard. Si j'avais attendu ces navires, je n'aurais pu me pré-

senter que tardivement devant Sa Majesté. » Le Sultan *Mahmoud* fut extrêmement irrité contre *Hang Nadim*.

Le laksamana *Hang Touah* étant mort, *Khodja Hosséin* succéda à son beau-père et devint laksamana. Il eut de la fille du laksamana *Hang Touah*, un fils nommé *Toun Abdallah*.

Dieu sait parfaitement ; c'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

ARIS. MARRE.

COMPTES-RENDUS.

Muhammeds Lehre von der Offenbarung quellenmässig untersucht von Dr. Otto Pautz. In-8, VI-304 S. ; Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1898.

On a écrit sur Mahomet et la religion fondée par lui quantité de livres d'étendue et de valeur très inégales. Beaucoup sont surtout remplis de recherches et de détails biographiques. D'autres, qui prétendent s'attacher davantage au côté doctrinal du sujet, ne l'exposent pourtant pas de façon assez suivie, assez systématique ; ils ont recueilli çà et là et ils accumulent des traits plus ou moins fidèles, plus ou moins frappants, mais sans en former un de ces tableaux d'ensemble qui nous laissent une impression nette et durable.

Autre est le plan, autre aussi la manière de M. le Dr Pautz. Les données purement historiques sont en dehors de son cadre ; elles ne l'intéressent que dans la mesure où elles aident à mieux saisir la portée des affirmations dogmatiques et des prescriptions morales. Quant à ces affirmations et ces prescriptions, il veut, en les rattachant à l'idée de la *révélation* qui leur sert de base, les éclairer par ce rapprochement même, ainsi que par leur confrontation mutuelle.

Quatre questions, traitées en autant de chapitres, attirent successivement son attention : comment Mahomet concevait-il *sa mission de prophète ?* — comment concevait-il l'*essence de sa révélation ?* — quel est *le contenu de cette révélation ?* — quels en sont *les organes* et de quelles garanties nous apparaissent-ils revêtus ? Chacun de ces points est l'objet d'un examen approfondi et très documenté. Les sources principales, auxquelles l'auteur en appelle sans cesse, sont naturellement, après le Ḳoran lui-même, ses commentateurs arabes, et en tout premier lieu Baiḍâwî, puis les répertoires de traditions, celui de Buḫârî notamment, et, pour la connaissance indispensable des faits, la Vie d'Ibn Hišâm. Le commentaire de Baiḍâwî est cité d'après l'édition de Fleischer, et le *Recueil des traditions mahométanes* de Buḫârî, d'après l'édition de Krehl. Les nombreuses citations intercalées dans le texte même, quelques-unes en arabe, rendent la lecture du livre de M. Pautz moins coulante, plus laborieuse ; mais ce désagrément tout superficiel est compensé par tant d'avantages que les esprits sérieux, désireux de s'instruire avant tout, ne songeront pas à s'en plaindre. Encore moins se plaindront-ils de l'abondance des notes et des références marginales : grâce à elles, chacun saura où trouver, au besoin, pour les assertions de l'auteur, d'utiles éléments de contrôle et d'éclaircissement.

A remarquer, dans le second chapitre, une étude très compréhensive sur le dogme de la prédestination absolue. Après avoir analysé et comparé tous les textes inspirés qui se rapportent à la question, M. Pautz croit pouvoir conclure, à l'encontre de presque tous les exégètes et théologiens musulmans, que la prédestination et le fatalisme qui en découle, sont étrangers à la pensée de Mahomet. Le vrai moyen d'harmoniser tous les témoignages ne serait-il pas plutôt, ici comme ailleurs, de tenir compte davantage de la succession chronologique des diverses sourates ? Sur ce point et sur plusieurs autres, tels que l'attitude gardée et recommandée à l'endroit du paganisme, du judaïsme, du christianisme, on voudrait retrouver, plus nettement accusée, la trace de cette évolution essentiellement opportuniste, qui de Mahomet, moraliste et réformateur paisible, fit le prophète fougueux, l'apôtre intolérant et guerrier que nous montre la dernière période de sa vie.

M. Pautz se glorifie, et à juste titre, de « n'être pas de ceux que des idées étroites et des préventions empêchent de reconnaître hors de leur parti et de leur confession autre chose que des vices et des perversités ». Que d'ailleurs il réclame contre l'appréciation absolue qui, sans plus de façon, traite Mahomet de menteur impudent et d'imposteur parfaitement conscient, c'est chose assurément très permise et très compréhensible. Mais, quand il va jusqu'à nous présenter le « prophète » comme « guidé toujours par le pur zèle de la religion », comme « n'ayant jamais, dans ses actes et ses discours, poursuivi des vues égoïstes ou un intérêt personnel », comme « un caractère désintéressé et plein d'abnégation », nous avons sans doute le droit de lui demander ses preuves. Tout au moins aurait-il dû rencontrer et essayer de réfuter les principales objections qui, en présence d'un tel éloge, surgissent nécessairement dans l'esprit de quiconque a parcouru le Ḳoran avec un peu d'attention. Comment, en effet, pour ne pas parler d'autres variations ou rétractations incontestables et incontestées, concilier avec une parfaite droiture d'intention ces concessions relatives à l'idolâtrie dont font foi la sourate LIII et la sourate CVI, concessions si inexplicables au point de vue des principes, si énormes, que bientôt une nouvelle révélation sera alléguée pour les rapporter et les annuler ? Non moins étranges sont ces dispenses exceptionnelles et exorbitantes que le « prophète » se fait octroyer par Dieu (sour. XXXIII, 47 suiv.) sur le chapitre du mariage. En admettant même que, dans certains cas, l'intérêt général et le désir de consolider l'œuvre religieuse par de nombreuses alliances aient pu fournir un semblant d'excuse, rien de pareil ne saurait être invoqué pour deux traits qui firent grand scandale dans le monde des premiers croyants : je veux parler de la conduite de Mahomet à l'égard de Zénobie, la femme de Zéid, son affranchi et son fils adoptif (sour. XXXIII), et à l'égard de Marie, l'esclave égyptienne qu'il aimait éperdument (sour. LXVI). Voilà, si je ne me trompe, deux épisodes qui, aux yeux de tout juge impartial, ne s'expliquent que par l'égoïsme, et par un égoïsme de l'espèce la moins noble, je dirais volontiers de l'espèce la plus brutale. Qu'en pense M. Pautz ? et par suite de quelle regrettable distraction a-t-il omis de nous donner son avis sur des difficultés qui devaient s'offrir d'elles-mêmes à son esprit ?

J. Forget

* * *

Die Religion der Römer von Emil Aust. Aschendorf. Münster 1899. 1 vol. 268 pages.

Cet ouvrage fait partie de la collection « Darstellüngen aus dem Gebiete der Nichtchristlichen Religionsgeschichte ». M. Em. Aust est un élève de Wissowa et a profité des conseils de Roscher, l'auteur du dictionnaire bien connu de Mythologie.

Le but de M. Aust est, non pas de fournir des connaissances nouvelles, mais d'indiquer le résultat actuel des recherches sur la religion romaine. C'est un livre de vulgarisation, mais composé par un spécialiste qui possède et domine complètement sa matière. Sa lecture, grâce au style simple et varié de l'auteur, est facile et agréable.

Après avoir exposé dans une courte introduction la manière dont il traitera son sujet, M. Aust traite dans un premier chapitre de la « Nature de la religion romaine. » Nous apprenons que les Romains apportèrent lors de leur établissement en Italie un fond religieux commun à toute la race latine : c'est la croyance en une existence quelconque au delà de cette vie ; c'est le culte rendu aux forces naturelles par des sacrifices, des prières et des purifications.

Sous l'influence du milieu géographique où ils s'établirent, du genre de vie auquel ils se livrèrent, du développement politique qu'ils prirent, les Romains n'eurent bientôt devant les yeux d'autre objectif que la gloire et la grandeur de l'État romain. A la réalisation de ce but, ils tâchèrent d'assouplir la religion aussi bien que le citoyen. De là le caractère essentiellement national et formaliste de leur religion.

Dans le second chapitre l'auteur s'attache à montrer les phases diverses par lesquelles a successivement passé la religion romaine.

Le premier paragraphe examine la phase dite « *Nationale* ». Elle comprend la période comprise entre la fondation de Rome et l'avènement des Tarquins, et est caractérisée par les institutions religieuses de Numa. Le roi nous y apparait comme le représentant de l'État devant la divinité. Les « flamines » recrutés exclusivement dans le patriciat sacrifient ; les Vestales gardent le feu sacré, symbole de vie et d'unité dans l'État romain ; les collèges des pontifes forment le conseil du roi ; les « fétiales » sont chargés des relations internationales. Des 355 jours de l'année romaine, 236 sont consacrés aux affaires privées et publiques (dies fasti), 108 au culte des dieux, les autres ont un caractère mixte. — Les lieux du culte sont les pâturages, les clairières des forêts, les maisons des particuliers. — Les offrandes faites aux dieux consistent dans les aliments de la vie quotidienne.

La seconde phase, traitant de la coexistence à Rome du culte national et du culte grec, s'étend de la domination des Tarquins aux guerres puniques. Malgré l'influence incontestable exercée sur la religion romaine par les cultes grecs, influence qui se manifeste surtout par la construction du temple capitolin, par l'introduction des livres sibyllins, par l'établissement du collège

des duoviri sacris faciendis, du culte d'Appollon, des lectisternia, des ludi terentini, par l'augmentation des fêtes religieuses, le culte national continue à se développer. L'influence étrusque ne se fait sentir que par l'institution des aruspices.

Pendant la troisième phase, qui s'étend des guerres puniques à la fin de la république, nous assistons à la décadence de la religion nationale.

A la suite des transformations politiques, économiques, intellectuelles, et des relations plus nombreuses entre les Grecs et les Romains, le culte national change. A ce changement, s'ajoute un relâchement et une indifférence effrayante dans les sentiments religieux de la masse de la nation. M. Aust y voit une détente naturelle due à la cessation des guerres puniques pendant lesquelles le sentiment du danger avait exalté le sentiment religieux. A cette première cause, il faut joindre le scepticisme engendré par le spectacle dont on avait été témoin, de l'impuissance des dieux nationaux à conjurer le danger de la patrie. La classe lettrée, elle, s'adonnait bien à l'étude de la philosophie. Mais ce n'était pour elle qu'un passe-temps et une préparation à l'art oratoire, et, au lieu d'y retremper ses convictions, elle y puisa le scepticisme dont les manifestations achevèrent de démoraliser la masse du peuple.

Il fallut à celui-ci quelque chose de nouveau et de plus éclatant : il le trouva dans le culte de la déesse phrygienne et dans celui de Bacchus, d'où sortirent les Bacchanales et les pratiques de la divination et de l'astrologie.

Cependant la religion ne tarda pas à être utilisée en faveur des intrigues politiques ; les prêtres, avides de gain, désertèrent leurs fonctions pour d'autres plus lucratives ; enfin les guerres civiles éclatent qui lui portent les derniers coups. C'est ainsi qu'au déclin de la république les formes extérieures du culte subsistent encore mais tout sentiment, toute conviction religieuse fait défaut.

Vient enfin la quatrième phase ou l'empire.

La nation a peur de se voir replongée par les dieux dans les horreurs qui ont marqué la fin du régime antérieur ; Auguste cherche dans la religion un appui pour son trône. C'est dans ce but et pour satisfaire le peuple, qu'il rétablit partout le culte extérieur, restaurant les temples, instituant en 737 la célèbre « *fête séculaire* », tolérant son culte en Orient et dans une grande partie de l'occident, s'appelant lui-même « *divi filius* ». — Depuis lors le culte des « divi imperatores » devint universel après leur mort.

Pendant ce temps, la philosophie morale continue à gagner du terrain. Sous son influence, au IIe siècle, la religion n'apparaît plus comme un devoir imposé à tout citoyen romain, mais comme un repos pour le cœur humain. Malgré les idées polythéistes traditionnelles, un fort courant se dessine vers le monothéisme. Ce mouvement est contemporain de la diffusion du christianisme et de sa marche victorieuse à travers l'empire romain. L'édit de tolérance de Galère vint imprimer un changement définitif à la politique religieuse de Rome. Telle est la première partie du livre.

Après cette étude sur les différentes phases de la religion romaine, Em. Aust aborde les principales divinités, dont les unes sont essentiellement romaines, telles que Janus, Jupiter, Juno, Mars, Quirinus, Vesta, Silvanus, etc. ;

d'autres italiques telles que Diane, Minerve, Vénus ou grecques telles qu'Hercule, Apollon, Mercure, Cérès etc. ; d'autres enfin orientales, telles que la Magna Mater et Mithra. L'auteur montre les fonctions spéciales de ces divinités, le siège particulier de leur culte, etc..

Suit sous le titre de « Staatskult » une étude sur les plus anciennes fêtes religieuses tant agricoles que familiales, un aperçu rapide sur les fonctions et la composition des diverses prêtrises romaines, une description des endroits qui possédaient un caractère sacré spécial.

Le dernier chapitre intitulé « Culte privé » étudie les relations du culte avec la vie intime du Romain, le mariage, les naissances, la mort et le culte des mânes.

Le livre finit par un riche répertoire des livres utilisés par l'auteur et une double table de matières destinée à faciliter l'usage du livre.

Ce court exposé ne donne que les grandes lignes du livre ; il ne dit rien des synthèses partielles, des vues générales distribuées par M. Aust au cours de son ouvrage, et qui contribuent au charme de sa lecture sans nuire à sa solidité. Réserve faite peut être sur les idées émises dans les pages 110-116, nous croyons qu'à l'heure présente, il n'est pas de manuel plus complet et plus utile sur la religion romaine.

E. Hack.

* * *

Deutschland und die Deutschen. Deutsches Lesebuch mit besonderer Rücksicht auf deutsch lernende Ausländer und auf Deutsche, die im Auslande leben, Neuausgeg. von Dr G. Fleiter, Oberlehrer am Gymnasium zu Rheine i/W. Munster i. M. Aschendorff. 1899. Relié fr. 3.75

Livre de lecture fort intéressant et d'une originalité de bon aloi. L'auteur, qui a enseigné l'allemand au Collége de Melle, a composé un ouvrage à tout point digne d'être porté sur la liste des livres classiques dont le Conseil de Perfectionnement autorise ou recommande l'emploi. « L'enseignement de l'Allemand », ainsi que le déclare M. Fleiter, « ne doit pas seulement viser à faire connaître la langue, mais il doit aussi donner à l'élève une idée suffisante de l'Allemagne elle-même et du peuple Allemand. C'est dans ce but que les divers morceaux ont été empruntés, en tenant compte des exigences de l'enseignement, aux meilleurs auteurs modernes, et, autant que possible, de manière à tracer un tableau de l'Allemagne dans le présent et dans le passé. » Non pas que, de ci de là, il ne se rencontre des extraits ne donnant satisfaction que d'une façon relative : ceux, par exemple, qui sont consacrés à l'histoire de la langue et de la littérature, et dont plusieurs sont d'un style assez médiocre. Toutefois, dans son ensemble, c'est une anthologie bien ordonnée, et nous serions heureux de la voir introduire dans nos écoles. Si nous pouvions terminer par un conseil, c'est que l'auteur soumette son « Lesebuch » à l'examen du Conseil de Perfectionnement, dont la liste d'ouvrages classiques, bien qu'elle vienne seulement d'être publiée, gagnerait tant à être éditée à nouveau, « soigneusement revisée et considérablement augmentée. »

X.

* * *

Vedânta Philosophy, Lectures by the SWAMI VIVEKANANDA, on Râja Yoga, and another subjects, also Patanjali's Yoga Aphorisms, with Commentaries, and Glossary of Sanskrit terms. Nouvelle édition, avec un glossaire plus complet. 1899. 1 vol. in-16 de XV-381 pp.. New-York, The Baker and Taylor Company. 1 dollar 50.

Il ne faudrait pas chercher dans ce livre des renseignements pour l'histoire ancienne du Vedânta, et pour l'intelligence de cette philosophie telle que la comprenaient autrefois les Hindous. Non. Ce livre est purement d'actualité, et ce n'est que plus tard qu'il aura un intérêt historique, en montrant comment on a essayé de transformer le Védantisme, pour l'accommoder aux idées des nations civilisées à la fin du XIXe siècle.

Il y a, au fond de cette nouvelle entreprise de vulgarisation, plusieurs malentendus. Les Hindous ne comprennent pas qu'ils ne trouveront pas d'écho dans notre société, en venant lui recommander la recherche du bonheur dans l'absence de tout désir et dans le dédain des choses périssables. Jamais l'homme n'a mis autant d'âpreté qu'aujourd'hui dans la recherche des richesses, des honneurs et des plaisirs. Ensuite, ils confondent le mot « religion » avec celui de « philosophie » : c'est de ce dernier nom qu'il faut appeler le Védantisme, aussi bien que le Bouddhisme. Enfin, il est puéril de croire que les esprits qui, pour des raisons diverses, repoussent toute espèce de religion, vont aller demander au Védantisme la direction de leur vie. Ils l'accueilleront par une curiosité passagère, ou pour témoigner contre le christianisme : mais ils s'arrêteront là. Les prédications de Swâmi Vivekanânda auront le même résultat que la propagande bouddhiste faite à Paris il y a quelques années. On a pu la résumer dans le mot de Shakspeare : *Much ado about nothing*.

Nous n'essaierons pas de résumer le livre de Svâmi Vivekanânda. A quoi bon, puisqu'il ne nous présente qu'un Védantisme modernisé, et qui n'intéresse en rien la science de l'antiquité indienne ? Nous ne prendrons pas non plus le soin de relever les paralogismes qui se rencontrent à chaque pas dans l'exposition : nous ne disons pas les sophismes, parce que nous avons de l'indulgence pour l'auteur, connaissant ce qu'est l'âme hindoue. Quand il nie la valeur du témoignage humain, qu'il affirme la nécessité de *voir* Dieu pour y croire, quand il promet la vision immédiate de la divinité avec les pratiques de son système, et le reste, nous nous demandons où il a étudié la logique. Nous nous rappelons alors ce que nous dit le Dr R. Garbe de l'enseignement des pandits hindous (cf. *Indische Reiseskizzen*, pp. 87 et sqq.), et notre étonnement cesse aussitôt, bien que Svâmi Vivekanânda leur soit supérieur à bien des égards.

La seule partie que nous ayons goûtée dans ce livre, c'est le glossaire des mots sanskrits. Encore nous ne voudrions pas affirmer que l'auteur a donné à ces mots tous les sens qu'ils peuvent avoir, et qu'il n'a pas simplifié et élucidé ce glossaire, pour répondre aux exigences de notre pensée, au désir que nous avons de voir clair.

A. LEPITRE.

* * *

Rudimenta linguae hebraicae scholis publicis et domesticae disciplinae brevissime accommodata scripsit Dr C. H. VOSEN. Retractavit, auxit, octavum emendatissima edidit Dr FR. KAULEN, Fribourg, Herder, 1899. 2 fr..

L'éloge de cette grammaire hébraïque devenue classique en plus d'un endroit, n'est plus à faire. Dans leur sixième édition, ces Rudimenta ont été mis par le Dr Kaulen au courant des derniers travaux scientifiques ; la syntaxe particulièrement a été enrichie de nombreux exemples. Le même auteur a fait quelques nouvelles corrections à la septième édition. Dans celle que nous signalons, les exercices de la fin ont été augmentés : chaque numéro de la partie lexigraphique a maintenant, dans la troisième section, un exercice qui y corresponde, ce qui rendra l'usage de cette grammaire beaucoup plus pratique. Le vocabulaire qui termine l'ouvrage, a aussi été enrichi.

CHRONIQUE.

— M. PEREIRA a publié, il y a deux ans, à Lisbonne, une traduction de la version éthiopienne de la vie de l'abbé Daniel, moine de Scété ou de Nitrie au VIe siècle. (Vida do abba Daniel do mosteiro de Scete). Cette version éthiopienne fut faite vers le XIIIe siècle sur un texte arabe encore inconnu. M. Nau (Rev. de l'Or. Chrét., 1899, p. 457) annonce l'intention de publier le texte grec original des anecdotes sur Daniel, avec quelques fragments d'une traduction syriaque. Il nous fera ainsi connaître sous ses diverses formes cette courte monographie qui eut en Orient les succès que les Vies de Pacôme et d'Antoine eurent en Occident.

— Nous avons reçu le fascicule III-IV de l'*Histoire de la conquête de l'Abyssinie* (XVIe s.) par Chihab ed-din Ahmed ben 'abd el-qâder. Texte arabe publié avec une traduction française et des notes par R. BASSET.

— M. A. DE CALASSANTI a écrit, dans les publications de l'école des lettres d'Alger, *Le Djebel Nefousa*, Transcription, traduction française, et notes avec une étude grammaticale. Paris, Leroux, 1899.

— M. CHABOT donne, dans le n° 3 de la Rev. de l'Or. Chrét., la traduction d'un des chapitres se trouvant à la suite de la Chronique syriaque de Michel I qu'il va publier. C'est une liste de patriarches jacobites depuis Sévère (511) jusqu'à Michel (XIIe s.). A partir de Cyriacus (793), elle fournit la liste des évêques ordonnés par chaque patriarche. Ces listes nous présentent le tableau le plus complet que nous ayons de la hiérarchie de l'Eglise jacobite, depuis la fin du VIIIe siècle jusqu'au XIIe.

— M. C. BROCKELMANN a publié, l'an dernier, une *Geschichte der Arabischen Litteratur* (B. I, Weimar, Felber, 1898). C'est avant tout un vaste répertoire, construit sur un plan méthodique et correspondant aux grandes époques de l'histoire des Arabes. L'ouvrage se compose de deux sections. La première traite de la

littérature arabe proprement dite ; la seconde de la littérature musulmane, c'est-à-dire de celle de tous les pays soumis à la loi de l'Islam où l'arabe est resté la langue classique.

— M. le baron CARRA DE VAUX publie, dans le Journal Asiatique (Juill.-Août 1899), le texte et la traduction de *La Ḳaçidah d'Avicenne sur l'âme*, d'après le ms. 2541 de la Bibl. nation.. C'est un petit poème sur l'âme, universellement attribué à Avicenne, dont la langue est fort belle et le tour de la pensée énigmatique. Ce poème est connu en Orient et même appris par cœur, dans les lycées, comme morceau classique.

— La connaissance des premiers temps de l'histoire de la Chaldée a fait de grands progrès depuis les dernières fouilles en Mésopotamie. Hammurabi, fondateur du premier empire durable sur le bas Euphrate, était déjà assez bien connu. M. KING (*The letters and inscriptions of Hammurabi* etc., London, Luzac, 1898) réédite ses inscriptions qu'avait déjà publiées M. Menant en 1863, en y ajoutant 52 lettres et trois autres inscriptions inédites. Il commente longuement, dans son introduction, une lettre d'Hammurabi dont on a beaucoup parlé, à propos du ch. XIV de la Genèse. Le nom de Chedorlaomer n'y trouve pas un équivalent assyrien.

— M. JOHNS nous donne la série complète des « Contrats » assyriens de la collection Koujundjik du British Museum (*Assyrian Deeds and Documents* etc. Vol. I. Cuneiform texts, Cambridge, Deighton Bell, 1898). Ces papiers d'affaires ne sont pas intéressants seulement pour l'histoire du droit et de la vie privée, mais aussi pour l'histoire générale, par leurs données chronologiques.

* * *

— M. S. BERGER continue, dans la *Romania*, son importante étude sur *Les bibles castillanes*.

— Dans la Rev. d'Hist. et de Litt. relig. (1899, n° 6), M. MARGIVAL poursuit ses recherches sur *Richard Simon et la critique biblique au XVIIe siècle*.

— M. USENER a publié, chez Cohen, à Bonn, une étude sur *Die Sintfluthsagen* (1899, 279 p.). C'est une énumération des légendes du déluge dans l'antiquité classique et une étude originale des formes parallèles de la légende du déluge en Grèce et dans la mythologie chrétienne.

— La publication de l'*Internal critical commentary* se poursuit

lentement. M. H. SMITH nous donne le commentaire des livres de Samuel (*A critical and exegetical Commentary on the Books of Samuel*, Edimbourg, Clarck, 1899). L'analyse des sources, déjà poussée assez loin par Wellhausen, Budde et d'autres, n'est plus à compléter que sur des points secondaires. Les corrections de M. Smith ne sont peut-être pas toujours des plus heureuses. La discussion critique, les explications grammaticales et historiques ont été très soignées.

— La brochure de M. HOLZHEY sur les Rois (*Das Buch der Könige*, Munich, Lentner, 1899) contient une analyse et une critique assez sommaires de ce livre.

— Le commentaire de M. BENZIGER sur le même livre (*Die Bücher der Könige*, Kurzer Handcommentar zum A. T., Mohr, 1899) est très complet dans sa forme succincte. Les Rois sont, d'après l'auteur, une compilation où l'on reconnaît la main de deux auteurs principaux : le premier, l'auteur à proprement parler de la compilation, a vécu avant la ruine de Jérusalem, mais après la découverte du Deutéronome ; le second a vécu vers la fin de la captivité, et on lui doit les indications synchronistiques.

— L'unité de la seconde partie du livre d'Isaïe a été contestée dans ces derniers temps. Elle a trouvé un défenseur dans M. KOENIG (*The Exiles' Book of Consolation Contained in Isaiah*, XL-LXVI, translated from the German by J.-A. SELBIE, Edimbourg, Clark, 1899).

* * *

— M. D. MENANT a traduit, de l'anglais en français, la biographie de M. Malabari, le poète et le réformateur parsi, écrite par un Amil du Sind, M. D. Gidumal (*Behramji M. Malabari ; un réformateur parsi dans l'histoire contemporaine de l'Inde*, Paris, 1898).

— Le t. VII des Annales du Musée Guimet (Bibliothèque d'études) renferme *Les Parsis, histoire des Communautés zoroastriennes de l'Inde*, par D. MENANT. M. EM. BLANCHARD consacre un premier article à cet ouvrage dans le Journal des Savants (Nov. 1899).

— Nous signalons la dissertation doctorale (Johns Hopkins University) de M. E. FAY, *The Rig-Veda mantras in the Grhya*

Sûtras. La partie essentielle est l'index dans lequel M. Fay classe les mantras en quatre catégories.

— Nous signalons aussi l'ouvrage de M. H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *La civilisation des Celtes et celle de l'épopée homérique* (Paris, Fontemoing 1899), dans lequel l'auteur relève de nombreuses analogies entre la civilisation homérique et la civilisation celtique.

— La légende sacrée de Zagreus, le serpent cornu, qui fait le fond de l'orphisme, n'a pu être reconstituée qu'en cousant bout à bout des indications fragmentaires, fournies par des auteurs de basse époque. Ce travail a été fait par M. Lobeck (Aglaophamus, p. 547 s.), qui a eu le tort de mépriser les contes populaires. M. S. REINACH rapproche la légende orphique de celle de l'œuf du serpent des Celtes (Rev. Archéologique, 1899, Sept.-Oct.)

— M. L. DUVAU traite, dans le Journal des Savants (Nov. 99), de *La Formation de la mythologie Scandinave*, d'après les Etudes de M. Sophus Bugge, parues à Copenhague, en 1896.

* * *

— M. HILGENFELD soumet à un examen critique, dans la Zts. für Wiss. Theol. (1899, IV), la théorie de M. Resch (Die Logia Jesu, Leipzig, 1898) d'après qui Marc tient la première place parmi les Evangiles synoptiques, tandis que Matthieu et Luc ont utilisé cet évangile, en même temps que la collection primitive des Logia. H. maintient l'ordre traditionnel : Matthieu, Marc, Luc.

— A peine la controverse soulevée par l'ouvrage de M. Baldensperger (Prolog des vierten Evangeliums, sein polemisch-apologetischer Zweck) est-elle terminée, qu'un autre ouvrage paraît sur la même question. M. K. WEISS (*Der Prolog des hl. Johannnes. Eine Apologie in Antithesen*. Strassburger Theologische Studien, III, 2 et 3 H.) croit que le prologue de S. Jean est dirigé contre toutes les principales erreurs de la fin du Ier siècle, contre le judaïsme, le gnosticisme, la philosophie grecque et alexandrine. D'après lui, les quatorze premiers versets du quatrième évangile se rapportent au λόγος ἄσαρκος et montrent le Verbe avant son incarnation comme le principe souverain de tout ce qui n'est pas Dieu.

— M. LOISY explique, dans le n. 6 de la Rev. d'Hist. et de Litt. Rel., le chapitre III, 1-21, de l'Evangile de S. Jean, où est rap-

portée la conversation de Jésus et de Nicodème. L'auteur continue l'application de son principe, à savoir que l'Evangile de Jean est un Evangile mystique. Nicodème est, dans la pensée de l'évangéliste, le type des croyants imparfaits qui veulent bien reconnaître en Jésus un docteur envoyé de Dieu, mais à qui la proposition de l'Evangile spirituel paraît d'abord une énigme indéchiffrable.

— M. Chauvin essaie d'expliquer et de commenter, à la lumière de la philologie et de la critique, le ch. XV de I Cor. où l'Apôtre traite de la résurrection des corps (Science catholique, Nov. 1899 : *Une page de S. Paul sur la résurrection générale).*

— Le Dr K. Weiss a publié, chez Gärtner à Bamberg, une étude sur Tit. I, 15 (*Die Schriftstelle : alles rein den Reinen, den Befleckten und Ungläubingen — nichts rein!).* Il regarde les Pastorales comme dirigées contre les premiers gnostiques, en particulier contre les Simoniens. On pourrait donner au v. 15 du ch. I un sens dogmatique : « Pour les chrétiens, toutes choses sont bonnes comme créatures de Dieu. Mais pour les gnostiques, aucune créature ne peut être bonne, puisqu'elle est l'œuvre du mauvais principe ». Mais il faut plutôt y voir l'expression d'une doctrine morale, que l'Apôtre met dans la bouche des gnostiques : « aux gnostiques tout est permis, aux autres rien ». L'interprétation est nouvelle mais peu solidement appuyée.

* * *

— M. Jules Baissac a étudié *Les origines de la religion* (Paris, Alcan, 1899). Aux origines, nous trouvons, d'après lui, un panthéisme confus. Celui-ci se précise, et le principe divin est représenté par un symbole. La cause première est conçue comme génératrice, comme matrice universelle. De là, les cultes chthoniens, d'où dérivent toutes les religions. En résumé, M. B. assigne à la religion une origine purement naturaliste.

— M. Strazzulla nous présente un résumé savant et méthodique des recherches faites sur l'usage de la croix dans les premiers siècles (*Indagini archeologice sulle rappresantanze del « Signum Christi ».* Palermo. Reber. 1899).

— Nous signalons, dans les Not. et Extraits des man de la Bibl. nation. et autres bibl. (t. XXXVI, Paris, Imprimerie nationale), deux mémoires de M. E. Le Blant : *Artémidore*, et *Les Commentaires des Livres Saints et les artistes chrétiens des premiers siècles.*

— M. L. Cohn écrit dans le Philologus (1899, Supplementband VII, h. 3) un important article : *Einteilung und Chronologie der Schriften Philos*. L'auteur divise ces écrits en trois groupes : ouvrages de pure philosophie, explications du Pentateuque, écrits historico-apologétiques.

— M. Fr. Cumont étudie, dans la Revue archéologique, *L'art dans les monuments mythriaques*. Bien que ceux-ci aient surtout une valeur religieuse, et pas esthétique, on ne peut pas les confondre tous, au point de vue de l'art, dans un commun mépris.

— A lire dans le Correspondant (10 Déc. 1899), un bel article de M. P. Allard : *Julien l'Apostat et la liberté de l'enseignement*.

— M. Amelungk reprend, dans la Zts. für wiss. Theologie (1899, IV), l'étude de la question du Pseudo-Ignatius. Zahn et Harnack en font un Arien, Funk un Apollinariste. M. Ameluugk établit d'abord les doctrines du Pseudo-Ignatius relatives au dogme et à la hiérarchie. Critiquant ensuite la théorie de Funk, il arrive à la conclusion que le Ps.-Ign. est un Semiarien. L'auteur termine son étude en établissant la parenté de Ps.-Ign. avec les documents de la même époque.

— M. W. Bousset termine, dans la Zts. für Kirchengesch. (1899, 3 H.), ses *Beiträge zur Geschichte der Eschatologie*.

— M. R. Eucken, professeur à Iéna, met fin, dans le n° de Novembre des Annales de philosophie chrétienne (1899), à une étude sur *La conception de la vie chez s. Augustin*. Il trouve, chez le grand docteur, trois centres de vie se développant pour former de grands royaumes ; celui de la religion en général, le christianisme et l'Eglise. L'auteur ne se montre pas toujours bien au courant des doctrines de la théologie catholique.

— MM. Ahrens et Krüger viennent de donner une traduction allemande de la compilation qui porte le nom de Zacharie le rhéteur ou le scolastique (V°-VI° s.) : *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Trubner, Leipzig, 417 p.. — M. F. Delmas résume, dans les Echos d'Orient (Oct. 1899) la lumineuse introduction de M. Krüger (*Zacharie le Rhéteur d'après un ouvrage récent*). « Il nous sera permis, dit-il, avec ces nouveaux instruments de travail, de nous faire une idée adéquate de la controverse monophysite... Dioscore, Thimothée Elure, Sévère, Théodose, Pierre l'Ibère et son groupe de pieux monophysites de Gaza, se présenteront sous un nouveau jour. La connaissance plus exacte de leur

situation religieuse nous donnera, sinon plus d'estime pour leur œuvre néfaste, au moins plus de sympathie pour leurs personnes et pour leurs malheurs ».

— M. Wobbermin a publié dans le t. 17 des Texte und Unters. de v. Gebhardt et Harnack (N. F., B. II, H. 3, 1899), avec une lettre dogmatique περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ (qu'il attribue à Sérapion de Thmuis), trente morceaux liturgiques très anciens. M. Drews les utilise pour l'histoire du culte (Zts. für Kircheng., 1899, H. 3). Dans un premier article, il établit le type égyptien de ces prières. — A noter que la découverte bruyante de M. Wobbermin n'en est pas une. A part l'épître sur le Père et le Fils, tous les morceaux présentés comme inédits ont vu le jour, il y a cinq ans déjà, dans les *Travaux de l'Académie ecclésiastique de Kiev* (1894, 2e f.) par les soins de M. A. Dmitrievski. Toutefois, le texte de l'éditeur allemand l'emporte sur celui de l'éditeur russe, quoique le premier semble, en plus d'un endroit, devoir être corrigé par le dernier.

— D. Parisot écrit, dans le no 3 de la Rev. de l'Or. Chrét., un intéressant article sur *La Bénédiction liturgique des raisins*. L'offrande des prémices du pressoir est déjà mentionnée dans la Didachè et les Constitutions Apostoliques. L'auteur nous en décrit l'histoire, et s'attache à montrer, sur ce point, l'unité des traditions liturgiques dans les églises d'Orient et d'Occident.

— L'article de M. P. Fournier, *Joachim de Flore et le Liber de vera philosophia* (Paris, Protat, 1899. Extr. de la Rev. d'Hist. et de Litt. relig.) est une importante contribution à l'histoire de la théologie au moyen-âge.

— M. Mangenot s'occupe de *L'activité intellectuelle des moines de Constantinople*, dans le no d'octobre de la Revue des Sciences ecclésiastiques.

— Le P. Petit donne, dans le no 3 de la Rev. de l'Or. Chrét., une traduction des *Règlements généraux des Arméniens catholiques*. Ces règlements n'ont pas encore force de loi, n'ayant pas été approuvés par Rome ; ils n'en constituent pas moins, dans leur état actuel, le seul code en vigueur chez les Arméniens.

— M. J. Babakhan (*Protestantisme et catholicisme chez le peuple Nestorien*, dans la Rev. de l'Or. Chrét., no 3) nous montre la tactique employée par les méthodistes américains pour gagner du terrain en Orient, particulièrement en Perse et dans le Kurdis-

tan. Il nous dit ensuite un mot sur le rôle de la mission catholique à Ourmiah, depuis plus de cinquante ans. On verra, en lisant cet article, que l'attachement des Orientaux à la foi de leurs Pères n'est pas aussi inébranlable qu'on le dit.

— Le P. L. PETIT commence, dans les *Echos d'Orient* (oct. 1899), une série d'articles sur la discipline de l'Eglise grecque touchant le sacrement de Confirmation. Il examine, dans ce premier article, la revendication des patriarches de Constantinople à l'exclusive consécration du saint chrême. S'il est impossible de marquer avec précision quand le droit général des évêques a disparu en Orient, on peut grouper quelques faits qui attestent l'existence du pouvoir du patriarche dès le haut moyen-âge.

— Dans un article de la Rev. Bénédictine (déc. 1899), *Le christianisme sans dogmes*, D. BALTUS nous montre le bien-fondé de la déclaration que faisait en 1891, M. O. Pfleiderer : « Les travaux des meilleurs et des plus clairvoyants théologiens (protestants) de notre siècle tendent tous au même but : débarrasser le christianisme de ses voiles et de ses entraves dogmatiques ».

— Le 122e fascicule du Kirchenlexicon renferme entre autres, les articles : *Trier* (Marx), *Trinität* (Pohle), *Trinitarier* (Alex. König), *Tübingen* (Funk), *Tyrus* (Kaulen).

— Nous avons reçu les ouvrages suivants :

HARTMAN, *Pater ad filium*, carmen praemio aureo ornatum, Amstelodami, ap. Jo. Mullerum, 1899.

L.-G. LÉVY, *L'inquisition*, Paris, Durbacher, 1899.

M. DELOCHE, *Les archiprêtres de l'ancien diocèse de Limoges, depuis le XIIe s. jusqu'en 1790*, Tulle, Chauffon, 1898.

M. DELOCHE, *Pagi et Vicairies* du *Limousin aux IXe, Xe, et XIe s.*, Paris, Imprim. nation., 1899.

L. DELISLE, *Notice sur un registre des procès-verbaux de la faculté de théologie de Paris pendant les années 1505-1533*, Paris, Imp. nation., 1899.

AD. BREZNAY, *Petri Cardinalis Pázmány Archiep. Strigoniensis et primatis regni Hungariae Theologia Scholastica*, seu Commentarii et disput. quae supersunt in IIam Theologicae S. Thomae Aq. Summae et IIIam partem recensuit, Budapestini, typis regiae scientiarum univers., 1899. (Ap. Typogr. Univ., 5 flnor.)

ANNÉE 1899.

Mélanges.

Comptes-rendus.

CHRONIQUE.

